

TARTU ÜLIKOOL
Sotsiaalteaduste valdkond
Johan Skytte poliitikauuringute instituut

Laura Maria Vilbiks

**ÖKOLOOGILINE KODAKONDSUS
JAMES TULLY AVALIKUS FILOSOOFIAS**

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Eva Piirimäe, PhD

Tartu 2021

Lühikokkuvõte

Käesolev bakalaureusetöö keskendub ökoloogilise kodakondsuse ideele James Tully avalikus filosoofias. Töö eesmärgiks on rekonstrueerida James Tully ökoloogilise kodakondsuse teooria ning tuua välja selles esinevad vastuolud. Töös esitatakse esmalt Tully ökoloogilise kodakondsuse teooria kolmeosalise struktuurina: vundamendiks on avalik filosoofia, selle peale asetub mitmekesine kodakondsus ning struktuur tipneb ökoloogilise eetikaga. Seejärel esitatakse vastava teooria kriitika. Selleks uuritakse esmalt Tully eristatud vastandlike kodakondsuse traditsioonide tõepärasust ning leitakse, et ta esitab liigselt lihtsustava kuvandi valgustusaegsetest filosoofidest, näiteks valides Immanuel Kanti filosoofiast vaid oma teesi toetavad aspektid. Teiseks uuritakse vastuolu agonistliku ja arutleva demokraatia vahel ning leitakse, et Tully pole pelgalt agonistlik autor, vaid asetub kahe traditsiooni ühenduskohta. Kolmandaks analüüsitakse, kuidas kajastab Tully põlisrahvaste praktikaid. Sealt ilmneb, et Tully esitab põlisrahvaste praktikatest romantiseeritud pildi, mis jätab kõrvale näiteks aspekti, et orjandus mängis põlisrahvaste ja koloniaalvõimude läbirääkimistel olulist rolli. Viimaks suunatakse pilk ökoloogilise kodakondsuse rakendatavusele ning järeldatakse, et fookus kohalikul tasandil takistab Tullyl pakkumast lahendusi institutsionaalsel tasandil. Järeldustes leitakse, et James Tully ökoloogiline kodakondsus annab küll keskkonnaprobleemidele vastamiseks vajaliku hoiaku, kuid ei anna piisavalt praktilisi juhiseid, kuidas praeguse kliimakriisi valguses tegutseda.

Sisukord

Lühikokkuvõte.....	2
Sissejuhatus	4
1. Tully ökoloogilise kodakondsuse rekonstruktsioon.....	8
1.1. Avalik filosoofia.....	8
1.2. Kodakondsus	12
1.3. Ökoloogiline eetika	17
2. Kriitiline vaade Tully ökoloogilisele kodakondsusele	21
2.1. Ühetaolisuse impeerium	21
2.2. Agonistlik vs. arutlev demokraatia.....	25
2.3. Põlisrahvaste praktikad.....	27
2.4. Ökoloogiline kodakondsus praktikas	30
3. Järeldused	35
Kokkuvõte	38
Kasutatud kirjandus	40

Sissejuhatus

Keskkonnamuutused on suurim globaalne väljakutse, millega inimkond tulevastel kümnenditel vastamisi seisab. See riikide- ja rahvasteülene nähtus nõuab enneolematuid ühiseid pingutusi ja paneb mõtlema inimeste kohast planeedil Maa viisidel, mida me poleks varem ette kujutanud. Keskkonnateemad pole enam üks paljudest poliitilistest niššidest, vaid on üleilmse kliimakriisi tõttu saanud keskseks ühiskonnaelu küsimuseks. See paneb uues valguses nägema ka keskkonna rolli poliitilises teoorias, sest aina enam selgub, et traditsioonilised poliitilise teooria suured teemad nagu õiglus, vabadus ja vastutus on nüüdseks keskkonnaküsimustega läbi põimunud. Nendele katsumustele vastamiseks uusi teooriaid luues tuleb minna tagasi juurte juurde ning mõtestada ümber inimene ise. Kuidas määrame me ennast suhtes ülejäänud elusloodusega – kas osana loodusest või sellest eristuva „teisena“? Kui kliimamuutused 1980ndatel esimest korda avalikkuse tähelepanu pälvisid, sai alguse uut laadi keskkonnaeetika, mis vaatas inimühiskonda just esimesel moel, osana laiemast ökoloogilisest süsteemist. Viimase paarikümne aastaga on kliimamuutused leidnud keskse koha ka poliitilises teoorias (Lane 2016, 108). Fookus kliimakriisil ja selle mõjul inimühiskonnale on osaliselt varjutanud laiemad küsimused keskkonna, ökoloogia ja jätkusuutlikuse kohta (*Ibid.*). Siiski leidub ka nendega tegelevaid teoreetikuid, kes näevad vajadust visandada poliitilisi institutsioone, mis oleksid võimelised tegelema keskkonnaprobleemidega laiemalt.

Üheks selle suuna esindajaks võib lugeda Kanada päritolu poliitilist filosoofi James Tullyt. Tully on oma pika karjääri jooksul jõudnud vaadelda suurel hulgal teemasid, alustades 1980ndatel John Locke'i eraomandi käsitlemise analüüsist, 1990ndatel multikulturalismist ning lõpetades viimasel kümnendil mittevägivaldse võimu ja kodakondsuse temaatikaga. Käesolev uurimistöö võtab vaatluse alla just viimase, kodakondsuse (*citizenship*), ning keskendub seejuures selle ökoloogilisele dimensioonile. Tully ideedega tasub tutvuda, sest ta suhestub keskkonnateemadega üsna ainulaadsel moel. Nimelt on tema südameasjaks Kanada põlisrahvaste võitlused õiguste ja tunnustamise nimel. Põlisrahvastelt võtab ta inspiratsiooni mitte ainult tunnustamispoliitika asjus, vaid ka seoses laiemaga elulaadi ja hoiakuga. Põlisrahvaste kultuurides on säilinud teatud jätkusuutlik eluviis ja arusaam vastastikusest sõltuvusest loodusega, mis on moderniseerunud rahvastel kadunud. Oma kodakondsuse

teooriaga püüab Tully seda arusaama taaselavdada, tuues põlisrahvaste praktikad tänapäevasesse arutelukultuuri. Selline lähenemine annab uue vaatenurga ka traditsioonilistele poliitilise teooria teemadele nagu demokraatia ja kodakondsus.

Tullyt võib nimetada vabaduse teoreetikuks, sest ta lükkab kõrvale õiglusest lähtuva peavoolu. Kuigi ta John Rawlsi enamasti ei maini, on tunda vastuseisu tema kehtestatud paradigmale. Kui õigluse teoreetikud soovivad tihti välja arendada üht ja õiget fikseeritud õiglusteooriat, siis Tully soovib teha kindlaks, et meid valitsevad võimupraktikad oleksid alati muutuvad, et õigluse vormid oleksid avatud „vabaduse praktikatele“ (Tully 2008a, 38). Sellega annab ta võimaluse kujutada ette teistmoodi tulevikku, kus oleks võimalik näha keskkonda inimeste enesemääramise osana. Tully defineerib kodakondsust kui „identiteeti, mille ühiskonnaliikmed omandavad, vahetades mõtteid avalikes dialoogides ja läbirääkimistes selle üle, kuidas poliitilist võimu kasutatakse“ (Tully 2008a, 163). Kodanikke ei hoia koos mitte arutelude tulemus ega nõusolek, vaid aruteludes osalemise fakt ise (*Ibid.*, 164). Kodakondsust osaluspõhiselt defineerides vastandub Tully nn modernse kodakondsuse traditsioonile, mille järgi on kodakondsus pelgalt juriidiline staatus ja enesemääramise eelduseks on hoopis riik.

Olgu öeldud, et Tully ei kasuta läbivalt terminit „ökoloogiline kodakondsus“. Tema teostes leidub sagedamini viiteid „mitmekesisele“ või „kodanikukesksele“ kodakondsusele. Need laiemad mõisted hõlmavad aga endas mitmeid keskkonnaga seotud aspekte: näiteks Kanada põlisrahvaste loodusega kooseksisteerivat eluviisi, Gaia hüpoteesil põhinevat sümbiootilist arusaama eluringist, lokaalset ja rohujuure tasandi aktivismil põhinevat arusaama poliitilisest osalusest, ja muid taolisi vaateid. Antud uurimistöö ei tegele pelgalt küsimusega, milline on Tully idee ökoloogilisest kodakondsusest, vaid avab ökoloogilise dimensiooni kaudu ka tema kodakondsuse teooriat laiemalt, nähes selles tahke, mis muidu varjatuks jääks. Sellisest vaatenurgast pole Tully filosoofiat varem uuritud. Tullyga kriitiliselt suhestuvad artiklid ja artiklikogumikud keskenduvad tema teooriatele laiemalt: vaatlevad tema lähenemist John Locke'ile, eritlevad tema konstitutsionalismi käsitlust, arvustavad tema avaliku filosoofia suunda ning suhestumist teiste tuntud autoritega nagu Jürgen Habermas ja Ludwig Wittgenstein, või keskenduvad teemadele nagu vabadus ja demokraatia (Honig 2011; Armitage 2011; Cooper 2017; Nichols & Singh 2014; Dunn & Owen 2014). Seega täidab see

uurimistöö tühimikku Tully poliitilise filosoofia uurimises, võttes luubi alla aktuaalse teema, mida siiani põhjalikult käsitletud pole.

Antud uurimistöö eesmärgiks on koguda kokku erinevates Tully teostes leiduvad viited Tully kodakondsuse ökoloogilistele aspektidele, rekonstrueerida nende põhjal täpsem arusaam tema ökoloogilisest kodakondsusest ning esitada sellele kriitika. Töö kasutab poliitikateoorias levinud rekonstruktsiooni meetodit, milles ekstrapoleeritakse autori teostes olevad ideed ning paigutatakse need süsteemi, mis autori teostes sellisel kujul puudub. Seda tehakse antud töös kontekstualistlikult, tuues ühtlasi välja ideed, millel põhinedes on uuritav autor oma teooria loonud. Kui need ideed on välja toodud, saab neid omakorda kriitiliselt hinnata. Peamisteks allikateks on Tully suurteosed: 1995. aastal kirjutatud „*Strange Multiplicity*“ ja 2008. aastal välja antud kaheosaline „*Public Philosophy in a New Key*“. Lisaks kasutatakse mitmeid Tully viimastel kümnenditel ilmunud artikleid ja ka tema teooriaid analüüsivaid kogumikke. Töö otsib vastust järgmistele uurimisküsimustele:

1. Milline võiks välja näha James Tully erinevatest kontseptsioonidest kokku pandud ökoloogiline kodakondsus?
2. Millised pingekohad Tully ökoloogilises kodakondsuses (ja laiemalt avalikus filosoofias) ilmnevad? Kas neid õnnestub lepitada?
3. Kas Tully ökoloogiline kodakondsus on veenvaks ja realistlikuks alternatiiviks nn modernse kodakondsuse traditsioonile? Kas selline arusaam kodakondsusest suudab vastu seista tulevastele keskkonnaga seotud väljakutsetele?

Töö on jaotatud kolmeks peatükiks. Esimeses peatükis ehitatakse üles kolmeosaline Tully ökoloogilise kodakondsuse teooria: avalik filosoofia, kodakondsus ja ökoloogiline eetika. Avalik filosoofia loob ökoloogilisele kodakondsusele baasi. See on raamistik, milles Tully mõtleb ning seega on see tema kodakondsuse mõistmiseks hädavajalik. Sinna peale asetatakse Tully nägemus kodakondsusest üldiselt. See koosneb omakorda kolmest mõistest: mitmekesine kodakondsus, kodanikukeskne kodakondsus ja glokaalne kodakondsus. Need Tully poolt erinevatel aegadel välja pakutud kodakondsuse nimetused on tegelikult sama kontseptsiooni eri palged. Kolmandaks osaks on ökoloogiline eetika, mis vaatleb kodanike suhestumist keskkonnaga ja võimalusi selle suhtevahekorra muutmiseks. Pärast ökoloogilise kodakondsuse kaardistamist esitatakse teises peatükis sellele kriitika, mis koosneb neljast

aspektist: modernse kodakondsuse taustal olev „ühetaolisuse impeerium“; agonistliku ja arutleva demokraatia koht Tully filosoofias; põlisrahvaste praktikate kajastus; ja ökoloogilise kodakondsuse rakendatavus. Viimases peatükis võetakse kokku töö järeldused.

1. Tully ökoloogilise kodakondsuse rekonstruktsioon

Termin „ökoloogiline kodakondsus“ esineb James Tully teostes puhtal kujul harva. Läbivalt esineb see ainult ühes Victoria Ülikoolis peetud loengus „*On Ecological Citizenship*“, kus Tully defineerib ökoloogilist kodakondsust kui „*ethos* ja vastutuste hulka, mis kaasneb elaval Maal osaleja olemisega ja nende tingimuste säilitamisega, mis säilitavad maad“¹ (Tully 2016). Siiski läbivad ökoloogilised aspektid kogu Tully filosoofiat ning ka tema kodakondsuse nägemust, mistõttu on võimalik konstrueerida tema pärandit läbiv ökoloogilise kodakondsuse struktuur. „Ökoloogiline“ viitab siinkohal organismide ja nende keskkonna vahelistele suhetele üldiselt, millest Tully keskendub enamasti inimeste omavahelistele ning inimeste ja looduskeskkonna vahelistele suhetele, püüdes leida nende kahe suhtevormi vahel paralleele. Niisiis ei tegele käesolev töö ainult keskkonnaga seotud teemadega, vaid vaatleb põhjalikult ka inimühiskondade korraldust, sest Tully käsitluses on tegu ühtse tervikuga.

Esitan James Tully ökoloogilise kodakondsuse struktuuri kolmeosalisena.

1. Vundamendiks on Tully avalik filosoofia.
2. Sinna peale asetub mitmekesine kodakondsus, millel on kaks erinevat palet – riiklikul tasandil kodanikukeskne kodakondsus ja globaalsel tasandil glokaalne kodakondsus.
3. Struktuur tipneb Tully ökoloogilise eetikaga.

Kõiki kolme kihti läbivad näidetena põlisrahvaste praktikad. Struktuur on omakorda juuritud laiemasse mõtteajaloolisse konteksti, mis on avaliku filosoofia kujunemist mõjutanud. Seal on teiste seas olulisel kohal Cambridge'i koolkond, Ludwig Wittgenstein ja Hannah Arendt.

1.1. Avalik filosoofia

Alustan ökoloogilise kodakondsuse lahti võtmisega selle vundamendist, ehk avalikust filosoofiast. Oma kaheosalises teoses „*Public Philosophy in a New Key*“ esitab Tully (2008a, 2008b) „uues võtmes“ filosoofia tegemise viisi, mis astub dialoogi allasurutud ja ebaõiglust kogenud kodanikega. See vaatleb kriitiliselt seniseid kodanikega suhestumise praktikaid ja

¹Tully ütleb loengu 12. minutil: „*By ecological citizenship I mean the ethos and the set of responsibilities that come along with being a participant in the living Earth and sustaining the conditions that sustain life on Earth*“ (Tully 2016).

neid kirjeldavaid teooriaid, võttes õpetust kodanike õnnestumistest ja läbikukkumistest. Tully põhiahjendiks avaliku filosoofia loomisel on kodanike võimestamine. Ta soovib teha kodakondsuse ja demokraatia keele taas tavakodanikule ligipääsetavaks, et see ei kuuluks vaid poliitilisele eliidile (Nichols & Singh 2014, 2). Avalik filosoofia pakub välja alternatiivse arusaama vabadusest ja demokraatiast, mis sobiks kokku mitte-imperialistliku eluviisiga². Selle peamiseks tunnuseks on praktikad institutsioonide asemel – arusaam, et muutused tulevad teisiti mõtlemisest ja käitumisest, mitte pole muutuse eelduseks ideaalne struktuur või institutsioon (*Ibid.*). Sõna „avalik“ (*public*) avalikus filosoofias viitab kodanikega võrdsel tasandil suhestumisele ja koosloomele. Tully üritab lahti öelda poliitilises teoorias valdavast lähenemisest, mis uurib tema hinnangul demokraatlike praktikate asemel demokraatia võimalikkuse tausttingimusi (Tully 2008a, 8-9). Selline lähenemine tõstab aga teoreetiku *demose*st kõrgemale ning jätab ta lõpuks kodanikkonnale ülalt alla vaatama (*Ibid.*). Tully seevastu katsub näidata, et kodanike igapäevased tegevused kujundavad neidsamu demokraatia tausttingimusi, mida „elitaarne“ teooria uurib (*Ibid.*).

Avaliku filosoofia alused rajas Tully juba kaasaegset konstitutsionalismi välja arendades. 1995. aastal avaldatud teoses „*Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*“ pakub ta multikultuursete ühiskondade probleemidele lahenduseks konstitutsiooni, mis oleks avatud läbirääkimistele ja muutustele. Konstitutsioon ei pea olema minevikus fikseeritud, nagu oleme harjunud sellest mõtlema, vaid võib olla kodanikega koos arenev „pidev kultuuridevaheline läbirääkimiste ja kokkulepete ahel“ (Tully 1995, 183). Kui muidu on demokraatiad ajaga koos pidevalt arenenud, siis konstitutsioon on jäänud üheks modernse poliitika alaks, mis pole viimaste sajandite vältel läbinud ühtki demokratiseerimislainet (*Ibid.*, 28). Tully soovib seda muuta, pakkudes konstitutsioonilise demokraatia asenduseks demokraatliku konstitutsionalismi, milles oleksid demokraatlikud läbirääkimised samavõrdse tähtsusega kui konstitutsioon (Tully 2008a, 4).

² Imperialismi mõistab Tully laias mõttes kui „viimase 500 aasta jooksul üles ehitatud ülemaailmsete võimuhete võrgustikku, mis tekitab globaalse Põhja ja Lõuna vahel palju sügavaid erinevusi, kasutades mitmeid praktikaid nagu võõrandamine, eksploatamine, keskkonna hävitamine, sõltuvuse ja ebavõrdsuse tekitamine“ (Nichols & Singh 2014, 1).

Mida aga Tully läbirääkimiste all mõtleb? Sellele küsimusele vastamiseks tuleb vaadata, kuidas läbivad põlisrahvaste praktikad struktuuri esimest astet. Läbirääkimiste mudeli saab Tully põlisrahvaste praktikatest, täpsemalt võtab ta inspiratsiooni ühelt Põhja-Ameerika indiaani rahvalt, haidadelt. Haidad on pärit Vaikse ookeani Kanada rannikult, Haida Gwaii saarestikult (varem tuntud ka kui Kuninganna Charlotte'i saarestik). Haida rahva pärandit ja meelsust sobib kõige paremini esindama üks skulptuur, mis Tully teostes pidevalt sümbolina esineb. Tegemist on haida kunstniku Bill Reidi skulptuuriga „*The spirit of Haida Gwaii*“. Kuna *Haida Gwaii* tähendab „rahva kodu“, on skulptuuri nimeks tõlkes „Rahva kodu vaim“ (Tully 1995, 18). Suur pronksskulptuur kujutab 13 kanuus reisijat, kelleks on erinevad vaimud ja müütilised olendid – triksterist ronk, grislikaru, ogahai, hunt, hiirnaine ja paljud teised. Kanuu keskel eristub teistest reisijatest inimesest šamaan. Kanuu sümboliseerib loodusrahva koosseksisteerimist ja täielikku teineteisest sõltumist.

James Tully aga abstrahheerib skulptuuri tähendust veelgi. Tema teostes on see visuaalne ettekujutus konstitutsioonilisest dialoogist (*Ibid.*, 24). Kõik paadis olijad nõuavad omal moel tunnustust ja positsiooni. Selle saamiseks räägivad nad oma lugusid ja kuulavad teineteist, kusjuures inimesest kanuupealik annab kõigile sõna ja ei suru peale ühetaolist keelt. Kanuus istujad on omavahel läbi põimunud ja kohati ka kattuvad, kuid ei kaota selle tõttu oma eripäraseid identiteete ega perspektiive. Elementide paigutus kanuus pole juhuslik. Kunstnik Bill Reid valmistas teost ette parkümmend aastat, et saada täpselt paika kõigi olendite omavahelised sidemed ja dialoogid. Kuigi esmapilgul võib paigutus paista kaootiline, on pikemalt uurides näha reisijate harmoonilisust. Kanuul on selge siht. Kuigi kanuus olijad on pidevas suhtluses ja muutumises, on kõigi reisijate aerud ühel joonel. Tully laiendab seda metafoori ühiskonnale: konstitutsiooniline muutus on võimalik ilma paati – ehk ühiskonda – ümber pööramata (*Ibid.*, 28).

Enamasti nähakse konstitutsioonilist muutust võimalikuna kahel viisil: kas konstitutsioonis endas sätestatud reeglitele vastavalt või konstitutsiooni kukutamise, sõja ja revolutsiooni kaudu (Tully 1995, 29). Haida rahva harmooniline eksistents annab aga võimaluse kujutada ette kolmandat tüüpi muutust. See oleks pidevalt toimuv muutus ja reform, mis leiaks aset igapäevastes aruteludes (*Ibid.*). Nii tekiks võimalus vastata jooksvalt erinevate gruppide nõuetele, samal ajal kanuusõitu katkestamata. Loodusrahvast inspireeritud vaade lubaks

konstitutsioonil „olla samaaegselt nii demokraatia vundament kui ka arutluse all olev ja praktikas muutuv“ (*Ibid.*).

Avaliku filosoofiaga laiendab Tully 1990ndatel alustatud lähenemist veelgi, võttes vaatluse alla lisaks multikulturalismile ka muud poliitilised võitlused, näiteks keskkonnaprobleemid ja sotsiaalse õigluse. Varem sai mainitud avaliku filosoofia tunnustena praktikakesksust ja kodanikega samal tasemel paiknemist. Kuid milline on avaliku filosoofia meetod täpsemalt? Selle mõistmiseks on sobiv alustada tsitaadiga Michel Foucault'lt, mis võtab hästi kokku ka Tully taotluse:

„Kindlasti ei tule meie endi kriitilist ontoloogiat mõista kui teooriat, doktriini, isegi mitte kui püsivat ja akumul eeruvat teadmistekogumit; seda tuleb mõista kui hoiakut, *ethos*'t, filosoofilist elu, mille puhul selle kriitika, mida me oleme, kujuneb ühtaegu nii meile seatud piiride ajalooliseks analüüsiks kui ka nende võimaliku ületamise järeleproovimiseks“ (Michel Foucault 2011, 390).

Avaliku filosoofia mõistmine *ethose* või hoiakuna suunab meid eemale eeldusest, et Tully püüab oma teostes luua mingit laadi normatiivset teooriat, mis püüaks „kõike lahendada“. Pigem on tegemist kriitilise hoiakuga, mis püüab uudsel moel kirjeldada, mis on „probleemse valitsemisvormi võimalikkuse tingimused“ (Tully 2008a, 16). See uut vaatepunkti pakkuv kirjeldus võiks muuta võimuse subjektide enesemõistmist, võimaldades neil näha oma piire ning võimalusi neid piire muuta.

Metodoloogiliselt võib välja tuua seejuures kaks sammu (*Ibid.*, 17). Esiteks uurib avalik filosoofia praktikaid ja keeli, milles erinevad sotsiaalsed probleemid tõstatuvad. Neid uurides on võimalik välja tuua, milliseid mõttekäike ja tegutsemisviise võtame me iseenesestmõistetavalt, ning kuidas nende järgi käitudes taasloome meid ümbritsevaid tingimusi. Ise lahenduste loomise asemel võtab see lähenemine ette olemasolevad teooriad, püüab neid mõista ja kriitiliselt analüüsida. Teiseks toob avalik filosoofia välja nende keelte ja praktikate väljakujunemise protsessi (loob genealoogia). See vabastab uurija hetkeolukorra raamidest. Praktikate väljakujunemise mõistmine võimaldab näha alternatiivseid rakursse – mis oleks võinud olla ning mis saab olla. Tully tsiteerib Quentin Skinnerit: see, et elame üht tüüpi intellektuaalse traditsiooni sees, ei tähenda, et see oleks ainus viis asjadest mõelda

(Tully 2008a, 32). Avalik filosoofia tõstab õigluse asemel keskseks väärtuseks vabaduse ja seega otsib alati võimalusi, kuidas võiks teisiti mõelda ja teisiti tegutseda.

1.2. Kodakondsus

Teine tasand Tully ökoloogilises kodakondsuses keskendub kodakondsuse olemusele. Millist kodakondsust me tänapäeval vajame? Tully vastus oleks mitmekesist, kodanikukeskset ja lokaalset. Järgnevalt selgitan, mida nende omaduste all mõeldakse ning milline on kodaniku roll avalikus filosoofias.

Siingi paistab silma Tully soov end peavoolule vastandada. Ta positsioneerib end poliitikateoorias laialt levinud juriidilise kodakondsuse traditsiooni vastu juba oma kodanikumõistega, pidades kodanikku võimusuhtes aktiivseks toimijaks, mitte passiivseks subjektiks. Tully kodanik on „valitsetud“ mitte ainult institutsionaalses mõttes, vaid ka laiemalt foucault'likult, olles subjektiks mitmesugustes võimusuhetes, mis ulatuvad inimestevahelisest suhetest kuni globaalsete võimudünaamikate ja sõltuvussuheteni (Tully 2008a, 3). Kodanik pole võimusuhte rägastikus aga üksi jäetud, vaid tema kasutuses on „kodanikuvabaduste praktikad“: viisid, kuidas kodanikud saavad koos vastu astuda võimusuhte ebaõiglastele ja rõhuvatele aspektidele (*Ibid.*, 4). Tully kodanikud on vabad kodanikud, kes taasloovad oma vabadust poliitikas osaledes. Nende kodanike praktikad on Tully koondanud katusmõiste alla „mitmekesine kodakondsus“, millele vastandub omakorda modernse kodakondsuse traditsioon. Need mõlemad kodakondsuse tüübid sisaldavad endas „iseloomulikku kodakondsuse keelt ja tõlgendamise traditsioone, kuid samas ka vastavaid praktikaid ja institutsioone, millele nad viitavad ja milles nad kasutusel on“ (Tully 2008b, 246). Kahe üldise mõiste alla mahuvad mitmed üsna erinevad filosoofiad.

Need kaks Tully teostes esinevat traditsiooni on välja kasvanud varasemas kirjanduses kasutusel olevast juriidilisest ja kodanikuhumanistlikust traditsioonist, mille ajalugu on oma teostes visandanud Cambridge'i koolkonna esindajad John Pocock, Quentin Skinner ja Richard Tuck. Kui juriidilise traditsiooni põhimõisteks peetakse õigust (*ius*), siis kodanikuhumanistliku traditsiooni põhimõisteks voorust (*virtus*) (Pocock 1983, 248). Tully aga läheb oma eelkäijatest kaugemale ja leiab, et lõhe juriidilise ja kodanikuhumanistliku

traditsiooni vahel pole pelgalt ajalooline, vaid iseloomustab ka mitmeid kaasaegseid poliitilisi probleeme (Armitage 2011, 126). Ühtlasi ei jää ta erinevalt eelnevatest autoritest erapooletuks traditsioonide kirjeldajaks, vaid valib väga tugevalt poole, vastandudes juriidilisele kodakondsusele. Sellest valikust johtuvalt on tema huvides kahe traditsiooni selge eristamine. See võib aga kohati olla libe tee – ütleb neid traditsioone hästi tundev David Armitage (2011, 126) –, sest mõned Tully väited joonistavad nende kahe traditsiooni vahele liialt sügava lõhe, mida kontekstuaalne vaade ei toeta. Näiteks väidab Tully, et humanistlik ja loomuõiguslik traditsioon arenesid vastanditena ka koloniaalvaldustes, kuid Armitage'i sõnul olid need ideed koloniseerimise käigus teineteisega läbi põimunud ning neid pole võimalik sellisel moel lahutada (*Ibid.*). Nende eristamise keerukust näitab ka see, et isegi Tully pole võimeline rääkima põlisrahvaste õigustest ilma juriidilise traditsiooni keelt kasutusele võtmata (*Ibid.*) Siiski märkame seda tugevat eristust igas Tully teoses. Kui kodakondsusest rääkides seab ta vastamisi modernse ja mitmekesise kodakondsuse, siis inimõiguste teemalises arutelus eristab ta kõrget valgustusajastu traditsiooni (*High Enlightenment tradition*) ja demokraatlikku valgustusajastu traditsiooni (Tully 2012, 4). Need toimivad samalaadselt: kui modernse kodakondsuse kohaselt annab autoriteet kodanikule kodakondsuse, siis kõrge valgustusajastu traditsiooni kohaselt annab autoriteet kodanikule inimõigused. Kõrge valgustusajastu traditsioon lähtub umbkaudu samadest autoritest nagu modernse kodakondsuse traditsioon ja erineb vaid oma fookuse asetuse poolest.

Milles aga Tully kahe kodakondsuse vastandus täpsemalt seisneb? Modernne kodakondsus ühendab idealiseeritud nägemusi Euroameerika kodakondsusest kui universaalsest, kõigile inimühiskondadele sobivast kodakondsuse viisist. Modernse kodakondsuse egiidi all on toimunud nii Lääne moderniseerumine tänapäevastesse rahvusriikidesse kui ka mitte-Lääne moderniseerumine koloniseerumise teel (*Ibid.*, 247). Endised kolooniad on modernsest kodakondsusest tugevalt mõjutatud ka pärast iseseisvumist, tegutsedes jätkuvalt Lääne hegemoonilises ruumis. Kui modernse kodakondsuse vorm on institutsionaalne ning sisaldab endas ajaloolisi protsesse, kuidas seda kodakondsuse ideed üle maailma levitada, siis mitmekesine kodakondsus on selle vastand – kohalik, partikulaarne ja praktikakeskne (*Ibid.*). Mitmekesine kodakondsus ühendab endas erinevaid praktikaid, mida valitsetud kodanikud rohujuuretasandil viljelevad, seda nii Läänes kui mujal. Kodakondsus ei ole „ülevalt“ antud staatus, vaid läbiräägitud praktikate kogum, milles osaledes saab inimesest kodanik.

Mõlemal kodakondsuse tüübil on riiklik ja rahvusvaheline dimensioon (Tully 2008b, 246). Mitmekesisele kodakondsusele vastab riigisiselt „kodanikukeskne kodakondsus“ (*civic citizenship*) ja modernsele kodakondsusele tsiviilkodakondsus (*civil citizenship*). Rahvusvahelisel tasandil vastavalt glokaalne kodakondsus ja kosmopoliitne kodakondsus (vt tabel 1). Mitmekesine kodakondsus on esitatud võrdluses modernsega, iga selle aspekt on justkui loodud teisele vastandumaks (Tully 2008b, 269-300). Kui esimeses on kodanikukeskne avalik sfäär, siis teises on institutsionaliseeritud avalik sfäär. Kui esimeses on õiguslik pluralism, siis teises on õiguslik imperialism. Kui esimeses on pühendumine mittevägivaldsusele, siis teises aitab institutsioone ülal hoida sund ja vägivald. Taolisi mõlemale iseloomulikke tunnuseid leidub palju.

Tabel 1. Tully kodakondsuse mõisted (Tully 2008b, 246).

katusmõiste	modernne kodakondsus	mitmekesine kodakondsus
riigitasand	tsiviilkodakondsus	kodanikukeskne kodakondsus
rahvusvaheline tasand	kosmopoliitne kodakondsus	glokaalne kodakondsus

Ökoloogilise kodakondsuse jaoks vajab väljatoomist aga keskkonnaga seotud aspekt, milleks on Gaia kodakondsus. Tully (2014, 94) lähtub 1960ndatel James Lovelocki poolt püstitatud Gaia hüpoteesist, mille järgi arenevad organismid koos ümbritseva keskkonnaga ning planeet Maa toimib isereguleeruva süsteemina (vahel on seda sõnastatud ka nii, et Maa on justkui elav organism). Gaia kodanikud hoolitsevad oma elukeskonna eest ja sellega kaotavad „modernistliku eristuse kultuuri ja looduse vahel“ (Tully 2008b, 293). Nad kuulavad maad kui elavat olendit ning näevad looduskeskkonda inimasustusega läbipõimununa.

Siin näeme, kuidas põlisrahvaste praktikad läbivad ökoloogilise kodakondsuse teist astet. Kanada põliselanikud on Gaia kodanikud. Tully soovib neilt õppida looduse ja inimese seotust. Kui soovime end kliimakriisi valguses „lepitada“ looduskeskkonnaga, siis ei saa me seda teha lepitamata end põlisrahvastega (Tully 2018, 2). Sama kehtib ka vastupidiselt: kui kaasaegsed riigid soovivad teha kokkuleppeid põlisrahvastega, et heastada sajanditepikkust eksploateerimist, ei saa nad vaadata mööda oma suhtest looduskeskkonnaga, sest need suhted

on põlisrahvaste jaoks niivõrd olemuslikult seotud. Põlisrahvastel on loodusega kooseksisteerimise kogemus, mille kaasaegsed riigid on kaotanud. Alles hiljuti on sotsiaal- ja humanitaarteadused avastanud, et sümbiootilised suhted sotsiaalsetes süsteemides pole arenenud paralleelselt sümbiootiliste ökosüsteemidega, nagu pikalt arvati, vaid need arenevad vastastikuses seoses (Tully 2018, 18-19). Inimsüsteemide mõistmiseks on vaja hakata mõistma ka loodussüsteeme ja vastupidi – sealt ka kasutusele võetud termin „öko-sotsiaalsed süsteemid“ (*Ibid.*). See vastastikune abi ja sümbioos võiks Tully sõnul esineda ka kodanikevahelistes aruteludes – lähtuda võiks vastastikkuse (*reciprocity*) printsiibist. Põlisrahvaste praktikates esineb see näiteks enne läbirääkimiste alustamist teineteisele kingituste tegemisena, mis sümboliseerib vastastikust austust ja abivalmidust (*Ibid.*). Vastastikkuse printsiibi kadumist samastab Tully aga keskkonna hävimisega: „kui inimesed võtavad ja kasutavad tänamatuse ja ahnusega kingitusi, siis nad (...) hävitavad tsüklilised võrgustikud, mis on neile endale ja nende naabritele eluks vajalikud, ning lõpuks hävitavad nad iseennast“ (*Ibid.*, 6).

Tully mitmekesise kodakondsuse aluseeldused sobivad sellise vaatega paremini kui modernse kodakondsuse omad. Kui modernse kodakondsuse järgi on inimesed loomult antagonistlikud ning vajavad autoritaarset „isandat“, kes neile õigusstruktuuri peale suruks, siis mitmekesise kodakondsuse aluseelduseks on inimene kui iseorganiseeruv ja isevalitsev olend (Tully 2014, 93-94). Inimevolutsioonis mängib vägivaldsest konfliktist olulisemat rolli autopoees – ennasttaastav ja ennastloov protsess, mis vajab edasi kestmiseks mittevägivaldset koostööd (*Ibid.*, 94). Seda väites põhineb Tully muuhulgas Johann Gottfried Herderi vastusel Immanuel Kantile ja Peter Kropotkini vastusel T. H. Huxley’le (*Ibid.*). See osa Tully argumentatsioonist eristub ka selle tõttu, et on olemuselt mitte-agonistlik ja seab esikohale inimestevahelise harmoonia – samas kui teisi aspekte Tully filosoofias võib pidada agonistlikuks (Bell 2014, 188).

Mis on agonism? Agonismi määratletakse tihti vaatenägemisena, mis hindab poliitilise konflikti positiivseid aspekte ja nendib, et lahkarvamusi pole võimalik lõplikult lahendada. Seda eristatakse antagonismist: „Kui antagonism on meie/nemad suhe, kus kaks poolt on vaenlased, kel pole ühisosa, siis agonism on meie/nemad suhe, kus konfliktid pooled – kuigi tunnistades, et nende konfliktile pole ratsionaalset lahendust – sellest olenemata tunnistavad

oma oponendi legitiimsust“ (Mouffe 2005, 20). Võttes eeskujuks Foucault, paigutab Tully end agonistlike mõtlejate hulka, vastandudes seega Habermasi arutleva demokraatia suunale. Ta väidab, et „Igaüks, kel on üldiseks huviks vabadus ja autonoomia, valib Foucault’ lähenemise Habermasi asemel,“ (Tully 2008a, 119). Agonisme on aga mitmeid ja erinevaid. Foucault vaatab agonismi mõistet väga laialt – või vahest tuleks öelda, et seda teeb Tully, Foucault tööriistu kasutades. Tully näeb Arendtist ja Wittgensteinist lähtudes poliitikat kui mängu, ning lisab sellele Foucault’ arusaama agonistlikust mängust. Selle järgi on poliitika mängureeglite muutmine iseeneses „agonistlik vabaduse-mäng“, mis annab meile vabaduse kõneleda ja käituda teisiti (Tully 2008a, 143). Agonism ei avaldu Foucault jaoks ainult formaalsetes mängudes, vaid igasuguses vastastikuses suhtluses, mis on avatud vaidlustamisele (*Ibid.*, 144). Ükski mäng pole täielikult reeglitest piiratud, alati on võimalik teha midagi teisiti, ning sellist mängureeglite testimist peab Foucault inimvabaduse oluliseks osaks (*Ibid.*). Seega võtab Tully omaks agonismi, mille järgi on võimalik kõiki poliitilisi mängureegleid alati vaidlustada. Kivisse raiutud reeglid on talle vastumeelt – nagu ka eelnevalt mainitud, Tully raamatutest kumab läbi tugev usaldamatus igat laadi legalismi ja institutsionalismi suhtes, sest neid on ajalooliselt kasutatud imperialismi õigustamiseks.

Tully agonismi aluseks on ka Hannah Arendti arusaam „poliitilisest“. Selle keskmes on „tegevus“ (*action*), mis viitab avalikus sfääris tegutsemisele ja rääkimisele ning seega sobib hästi kokku Tully osaluspõhise vaatega kodakondsusest. Tegevuse lükkab käima esimene algus – inimese sünd – ning sellest lähtuvalt hakkab inimene omal initsiatiivil tegutsema ja uusi algusi looma (Arendt 1998, 177). Arendti teooriast on kasvanud välja kaks erinevat suunda. Agonistlik suund keskendub ideele, et poliitiline tegevus loob uusi alguseid, kodanikud loovad tegutsedes ja rääkides midagi uut, milles avaldub nende unikaalne individuaalsus: „tegutsedes ja rääkides näitavad inimesed, kes nad on, nad paljastavad aktiivselt oma ainulaadse identiteedi ja seeläbi ilmutavad end inimmaailmas“ (Lederman 2014, 327; Arendt 1998, 179). See suund rõhutab avalikus sfääris tegutsemiseks vajalikku julgust ja Vana-Kreeka *polise* agonistlikku vaimu, kus igaüks pidi pidevalt end teistest eristama, et välja paista (Lederman 2014, 327). Teine, arutleva demokraatia suund, toonitab aga Arendti tegevuse ühist aspekti, koostööd ja koostegevust. Selle vaate järgi põhineb Arendti arusaam poliitikast dialoogil poliitiliste tegutsejate vahel (*Ibid.*). Maailma mõistmiseks tuleb vaadata seda teiste silmade läbi ning märgata, mis inimesi teineteisega

seob. Agonistlik tõlgendus lähtub tihti teosest „*The Human Condition*“, samas kui deliberatiivne vaade lähtub teosest „*On Revolution*“ (Ibid., 328). Kui mõne teoreetiku arust on Arendti kaks arusaama poliitikast fundamentaalselt vastuolus, siis teiste arvates on need jällegi lepitatavad, sest kummaski teoses leidub viiteid teise teose ideedele (Ibid.). Tully kasutab mõlema suuna ideid, viidates nii vabale individuaalsele tegutsemisele kui ka koostegutsemisele, kuigi vaatab Arendtit üldiselt kui agonisti (Tully 2008a, 135-136).

Arendt on välja pakkunud ka ühe institutsiooni, mis võib olla abiks Tully rohujuure-tasandi kodakondsuse ette kujutamisel. Tegemist on „nõukogude“ süsteemiga (*council system*), mis koosneks kõigile kodanikele avatud olevatest kohalikest nõukogudest, kust iga nõukogu saadaks ühe esindaja kõrgemale tasemele, nii kuni föderaalse tasandini välja (Totschnig 2014, 266). Kõigil kodanikel oleks võrdne hääl ning nõukogud piisavalt väiksed, et kõigi hääl kõlada saaks (Ibid.). Kohalikke teemasid arutataks ainult kohalikul tasemel; kogu ühiskonda puudutavad poliitlised teemad käiksid läbi igalt tasemelt (Ibid.). Selline süsteem pole tervikuna kunagi eksisteerinud, kuid Arendt näeb selle algeid erinevates revolutsiooniaegsetes algatustes, nagu näiteks Ameerika revolutsiooni „raekoja koosolekutes“, 1871. aasta Pariisi kommuunis, Venemaa veebruarirevolutsiooni ajal tekkinud nõukogudes ja Saksamaal 1918. aastal tekkinud *Rätesystem*'is (Arendt 1990, 262). Arendti jaoks on väljapaistev just see, et nõukogude süsteemide esilekerkimisel puudub järjepidevus ja traditsioon, vaid need on paljudes kohtades erinevatel aegadel spontaanselt tekkinud (Ibid.). Need on olnud „vabaduse ruumid“, mis on tahtnud kehtestada end uutmoodi valitsussüsteemina, kus iga ühiskonnaliige saaks avalikes asjades kaasa rääkida (Arendt 1990, 264-265).

1.3. Ökoloogiline eetika

Kolmandaks ökoloogilise kodakondsuse aspektiks loen Tully ökoloogilist eetikat, mis annab ökoloogilisele kodanikule tegutsemisjuhised. Kui hakkame mõistma end ökoloogiliste kodanikena, kes paiknevad mitmekesisites suhetevõrgustikes mitte ainult teiste inimeste, vaid ka meid ümbritseva keskkonnaga, siis vajame ka sellele arusaamale vastavat eetikat. Üks tänapäevase keskkonaeetika alusepanijaid Aldo Leopold on öelnud: „Kõik senini välja arenenud eetika põhineb ühel eeldusel: indiviid on osa kogukonnast, kus liikmed teineteisest sõltuvad. (...) Maaetika lihtsalt laiendab selle kogukonna piire, hõlmates mulda, vett, taimi ja loomi või kokku võttes: maad“ (Tully 2018, 20).

Ka Tully eetika püüab ületada piirangud, mis on teistel eetikateooriatel - tema silmis näiteks diskursuse eetikal ja kosmopoliitsel demokraatial. Erinevalt neist keskendub see olevikule ja lokaalsele, tuues välja mittevägivaldseid tegutsemisviise kohalikul tasandil. See tekitab muidugi küsimusi, kuidas suudab näiliselt tähtsusetu, rohujuuretasandil tegutsemine aidata lahendada globaalset kriisi? Tully sõnul oleks aga alternatiiv – vägivald või eliitide poolt loodud megaprojektid – palju hullem, ning just seda tüüpi projektid on osaliselt põhjuseks, miks me loodusega nii suurde ebakõlla sattunud oleme (Tully 2018, 34). Hetkel aga oleme sattunud nõiaringi, lahendades ökoloogilisi probleeme sama süsteemiga mis neid tekitas – alussüsteemi muutmise asemel tegeletakse pealispinna silumisega (Tully 2016).

Kuidas see eetika siis välja näeb? Tully eetika järgi tegutsevad kodanikud konfliktile vastamiseks (konflikt on näiteks areng vs. keskkond, ekspluateerimine vs. kaitsmine). Konfliktide uurimiseks võetakse kasutusele Michel Foucault' praktiliste süsteemide analüüs (Tully 2008b, 79-83). See koosneb kahest aspektist: tehnoloogiline aspekt („need ratsionaalsuse vormid, mis organiseerivad tegemise viise“) ja strateegiline aspekt („vabadus, millega nad neis praktilistes süsteemides tegutsevad, reageerides teiste tegevusele ja teatud piires mängureegleid modifitseerides“) (Foucault 2011, 388). Kui tehnoloogiline pool on kontekst, siis strateegiline pool võimaldab seda konteksti küsimuse alla seada ja mängureegleid muuta. Keskkonnaalne konflikt tekib, kui osad süsteemi liikmed seavad küsimuse alla selle, kuidas nende organiseeritud tegevus keskkonnale mõjub (Tully 2008b, 82). Näiteks näitavad keskkonnakaitsjad, millisel moel mingi tegevus keskkonda rikub ja toovad teaduslikke tõestusi. Lisaks tuleb pakkuda alternatiiv, mis näitab, et loodusega oleks võimalik suhestuda ka teisel, mittekahjustaval viisil. Need ettepanekud peavad olema lokaalsed ja võtma arvesse ka kogukondi, keda muutused võivad mõjutada: töölised, tarbijad, kohalikud elanikud. Tully rõhutab, et ülimalt oluline on uurida praktiliste süsteemide tehnoloogilist poolt, sest see on vajalik eetika rajamiseks strateegilisel poolel. Teisisõnu, enne süsteemi muutmist tuleb hästi tundma õppida selles valitsevaid võimusuhteid, käitumis- ja mõtlemisviise.

Tully vaatab võimusuhteid läbi foucault'liku prisma. See sobib kokku tema üldise fookusega tegevusel ja praktikatel, sest Foucault jaoks eksisteerib võim tegevuses (Foucault 1982, 219).

Nimelt ei toimi võim otseselt võimusubjektide peal, vaid nende tegude peal (*Ibid.*, 220). See „teine“, kelle peal võimu kasutatakse, on samuti tegutseja. Igapäevases kasutuses seostub võim eelkõige mõjutamise, sundluse ja kontrolliga – kellegi “võimu all” olemise või koguni otsese repressiivse tegevuse ja vägivallaga: „politseinik kasutab meelevaaldaja peal võimu“ või „suurriik demonstreerib jõukasutusega oma võimu väikeriigi üle“. Foucault aga ei näe võimu binaarselt kui juhtide ja juhitudate pärusmaad, vaid vaatab seda kui palju laiemat ja hajusat nähtust, mis ei ole kindlates punktides lokaliseeritud (Daldal 2014, 165). Tema nägemuses on võim kõikjalolev – see tuleb kõikjalt ja seda toodetakse igal hetkel. Ta eristab formaalseid valitsemis-institutsioone, milleks on Vestfaali rahu järgselt rahvusriigid, ja laiemaid valitsemise strateegiaid ja tehnikaid, mida kasutatakse inimeste ja gruppide kontrollimiseks (Wenman 2013, 166).

Tully eetikas mängivad olulist rolli ka Michel Foucault hilisemad, nn eetilised kirjutised, mis keskendusid Vana-Kreeka ja -Rooma mõtlejate püüdele teha filosoofia poliitiliselt mõjusaks (Nichols & Singh 2014, 4). Foucault taasavastab vanakreeka mõiste *parrhesia*, mida võib tõlkida kui “vaba kõne”. Ta selgitab seda nähtust oma 1983. aastal Berkeley Ülikoolis peetud loengutes järgnevalt (Foucault 1983). Inimene, kes kasutab *parrhesiat* on *parrhesiastes* – keegi, kes ütleb kõik, mida ta mõtleb; kes ei peida midagi ja esitab oma publikule kogu tõe. Niisiis on *parrhesia* tõerääkimine. See pole aga mitte igasugune südamepuistamine, vaid *parrhesiastes* on keegi, kes räägib tõe siis, kui tõe rääkimine on tema jaoks ohtlik. Näiteks võib grammatikaõpetaja rääkida oma õpilastele tõe, kuid ta pole selle pärast veel *parrhesiastes*. Kui aga filosoof ütleb otse oma valitsejale, et tema türannia on ebaõiglane, siis võtab ta sellega riski – türann võib vihastuda ning ta vangistada või isegi tappa. *Parrhesiastes* tunneb kohustust rääkida tõe ka siis, kui see võib talle endale kätte maksta. Foucault räägib ka üldisest ausameelsusest ja terviklikkusest, kus inimese teod ja sõnad on kooskõlas – nii oli see näiteks Sokratese puhul, kelle *logos* ja *bios* olid harmoonias (Nichols & Singh 2014, 5). Selline *parrhesialik* julgus on avalikus filosoofias olulisel kohal. Samas liigub Tully ka *parrhesiast* veelgi edasi, tuues mõnes kohas välja, et *parrhesia* vastandab liigselt võimu ja võimule alluvat (Tully 2008b, 291). Tema kujutelmas oleks kodanike vahel *parrhesia* asemel kasutusel hoopis *isegoria*. Mõlemaid termineid tõlgitakse tihti sõnavabadusena, kuid *isegoria* tähistab seejuures kodanike võrdset õigust avalikus debatis osaleda, *parrhesia* aga õigust öelda, mida iganes kodanik öelda soovib. Tully kujutab ette avalikku kõnelemist kui suhet

võrdsete vahel, kes küll “kasutavad võimu”, aga ei valitse teiste üle (*Ibid.*). Kodanikevahelised suhted põhineksid usaldusel ja solidaarsusel ning ka erimeelsusi väljendataks nende baasil.

2. Kriitiline vaade Tully ökoloogilisele kodakondsusele

James Tully on pika tegutsemisaja jooksul suutnud kirjutada põhjalikke tekste pea kõigil poliitikafilosoofia suurtel teemadel, mistõttu pole tema filosoofia kriitiline analüüs kergete killast. Tal on olnud aega oma positsioone vastavalt kriitikale ümber hinnata. Sestap on tema viimased kogumikud tihedad ning hõlmavad kogu viimasel paarikümnel aastal toimunud intellektuaalset diskussiooni, samal ajal sellega suhestudes. Tully ideedele vastuväidete esitamine sarnaneb Rawlsile oponeerimisega: tõenäoliselt on autor juba sarnast väidet mingil kujul adresseerinud. Seetõttu on käesolevas töös võimalik edastada vaid mõne ökoloogilise kodakondsuse aspekti kriitika. Keskendun kahele vastandusele: modernse ja mitmekesise kodakondsuse traditsioonid ning agonismi ja arutleva demokraatia koht Tully filosoofias. Lahkan ka Tully põlisrahvaste kajastust ja ökoloogilise kodakondsuse praktilist väärtust.

2.1. Ühetaolisuse impeerium

Kaks vastandlikku poliitikateooria suunda läbivad kõiki valdkondi, mida Tully viimastel kümnenditel uurinud on. Mõnel pool vastandub ta „modernsele kodakondsusele“, mõnel pool „kõrgele valgustusajastu traditsioonile“ või „modernsele konstitutsionalismile“. Need kontseptsioonid lähtuvad umbkaudu samadest autoritest ja erinevad vaid oma fookuse asetuse poolest. Kuna Tully taasesitab seda vastandust nii mitmes kohas erinevate mõistete alt, vaatan seda ühtse dihhotoomia. „Ühtne“, on see dihhotoomia selles mõttes, et kuigi fookus vaheldub – kord keskendub kodakondsusele, kord inimõigustele või konstitutsioonile –, positsioneerib Tully end iga kord vastamisi sama „kõrge“ valgustusajastu traditsiooniga, kuhu ta sobitab autorid nagu John Locke, Benjamin Constant, Emer de Vattel, Immanuel Kant ja John Stuart Mill. See aga ei tähenda, et need autorid kuuluks vaid ühele poole eraldusjoont, vaid nii mõnigi nende mõttekäikudest võib leida koha ka demokraatlikus traditsioonis.

Tully konstrueeritud modernne traditsioon on kõige ülevaatlikumalt lahti võetud raamatus „*Strange Multiplicity*“, kus on kirjeldatud modernse konstitutsionalismi tunnusjooni. Tunnusteks tuuakse (1) kultuurilise mitmekesisuse kaotamine, (2) kultuuride hierarhiasse seadmine nende arengutaseme järgi, (3) põhiseaduse ühetaolisus, (4) kommete ja tavade ühetaolisus (mis kaotab iidse kommete mitmekesisuse), (5) ühtsed euroopalikud institutsioonid (mida Kant nimetab „vabariiklikuks konstitutsiooniks“), (6) ühtne

rahvusidentiteet ja (7) kunagi „asutajate“ poolt paika pandud konstitutsioon (Tully 1995, 63-69). Nagu näha, on läbivaks jooneks just mitmekesisuse kaotamine ühetaolisuse saavutamiseks - Tully tituleerib selle mõttevoolu ka muuhulgas „ühetaolisuse impeeriumiks“ (*the empire of uniformity*) (*Ibid.*, 58). Kuna mitmekesiste kommete ja mõtteviiside kadumine on Tully jaoks sedavõrd oluline, võiks eeldada, et ta väldib seda viga oma töös: ei ühtlusta ega lihtsusta teiste ideid, et saavutada ühetaolist tulemust. Paraku just seda talle ette heidetakse. Lääne poliitilise mõtte kahte suurde kategooriasse jagamine paistab esmapilgul võimsa ettevõtmisena, eriti pidades silmas Tully mõtteloolist pädevust. Lähemalt vaadates tekib aga kahtlus, kas binaarse vastanduse saavutamiseks pole mitte loodud õlgmehikest. Selles valguses eritlengi järgnevalt Tully konstrueeritud vastandlikke traditsioone, võttes kasutusele tema enda kriitilise pilgu, mis põhimõttekindlalt paljususe ühtlustamist laidab.

Kõrge valgustusajastu traditsiooni kroonib kahtlemata Immanuel Kant. Seda komplitseerib aga asjaolu, et Kant seatakse vastamisi ei kellegi muu kui Kanti endaga – nimelt esindab ta ka vastukäivat, demokraatlikku traditsiooni esseega „Mis on valgustus?“ (Tully 2008b, 18). Seal mainitud „mõistuse avalik tarvitus“ sobitub hästi Tully arutelupraktikatega, „omasüülisest alaealisusest väljumist“ võib aga võrdsustada kodanikukeskse kodakondsuse saavutamise ja valitseja/valitsetav suhte minetamisega (Kant 1990, 803). Tully arvates hindab Kant selle esseega kriitiliselt ka kantiaanlust ennast (Tully 2008b, 18). Miks aga see esimene, kõrge valgustusajastu kantiaanlus Tully jaoks nii vastumeelne on? Selleks tasub suunata pilk inimõiguste teemalisele arutelule, kus see vastumeelsus ehk kõige teravamal kujul esineb³. Kui kantiaanlik traditsioon vaatab inimõigusi seadusandja vaatepunktist, siis Tully soosingu pälvinud demokraatlik traditsioon⁴ võtab inimõigusi kui ettepanekuid, mida kaaskodanikud teineteisele teevad, ning mida võib alati arutluse ja kriitilise pilgu alla seada (Brooke 2012, 36).

Üks Tully peamistest muredest kõrge valgustusajastu traditsiooniga on imperialism. Arvestades seda, kuivõrd tugevalt Tully end imperialistlike mõttemaneeride vastu

³ Kuigi tuleb täpsustada, et Kanti ajal käis debatt „inimkonna kutsumuse“ (*vocation of humanity*) üle, mitte tänapäevase inimõiguste mõiste üle (Piirimäe 2020).

⁴ Demokraatliku traditsiooni keskseks kujuks tõstab ta Mahatma Gandhi. Sinna kuuluvad teiste hulgas ka Jean-Jacques Rousseau, kveekerid, Mary Wollstonecraft, Henry David Thoreau ja John Locke (Tully 2012).

positsioneerib ning kuidas kõrge valgustusajastu traditsioon on loodud just imperialistlikke ideid esindama, tasub vaadelda, millises mahus võtab ta selle imperialismi Kantilt – ning kas see ka õigustatud on. Enne aga täpsustan, et imperialismi mõistan siinkohal Edward W. Saidi⁵ (1993, 9) eeskujul kui „praktikaid, teooriaid ja hoiakuid, mis avalduvad suurlinnakeskuse valitsemises kauge territooriumi üle“. Kolonialism on aga konkreetselt asumite rajamine kaugetele territooriumitele – enamasti imperialismi tagajärg (*Ibid.*).

Tully omistab Kantile modernsete õiguste „sunniviisilist projekteerimist imperialistlike vahenditega“, tsiviliseeritud riikide õigust teisi tsiviliseerida „või nad eemaldada“, ja ka vaate, et Euroopa laienemine oli küll ebaõiglane, aga vajalik, et saavutada ühel hetkel „globaalne moraalne tervik“ (Tully 2012, 11-12, 17). Tully pole ainus, kes kantiaanlusest taolise negatiivse pildi maalib. Ka Kanti kaasaegne Johann Gottfried Herder nägi Kanti inimõiguste käsitluses probleeme. Herderi jaoks oli vigane nii Kanti arusaam inimloomusest kui ka eeldus, et inimäraali areng saab toimuda vaid modernses riigis (Piirimäe 2020, 68). Lisaks seadis ta küsimuse alla Euroopa kultuurilise ülimuslikkuse ja sellest lähtuvalt rahvaste hierarhilise järjestamise (Tully 2008b, 28). Herder uskus, et ühe rahva õnne ei saa peale suruda teisele ning “roosid vabaduse pärja jaoks peavad korjama rahva enda käed” (Piirimäe 2020, 69). Tully kriitika kattub mitmes osas Herderi omaga, kuid Tully mainib, et ta astub ühes aspektis sammu Herderist kaugemale. Herder võtab tema sõnul iseenesestmõistetavana, et igale rahvale vastab üks, ühetaoline ja iseseisev kultuur (Tully 2008b, 28). Tully aga lähtub tänapäevasest kultuurilise imperialismi kriitikast, mille järgi on kultuurid kattuvad, seesmiselt vastuolus ja teineteisega pidevalt suhestuvad (*Ibid.*). Tema jaoks on rahvaste ja kultuuride hierarhiasse seadmine ja nende arengutaseme järgi hindamine samaväärne teiste ebaõigluse vormidega nagu rassism ja seksism (*Ibid.*, 31).

Cristopher Brooke (2012) on üks autoritest, kes on Tully Kanti käsitluses puudujääke välja toonud. Ta leiab, et Tully jätab välja tööga, et Kant oli oma hilisemates teostes tugevalt Euroopa koloniaalpüüdluste vastu ja erinevalt Locke'ist polnud ta nõus koloniseerimisega aladel, millest põlisrahvad enda ülalpidamiseks sõltuvad (*Ibid.*, 36). Kant on kirjutanud, et kolooniate rajamine „ei tohi toimuda sunniviisiliselt, vaid ainult lepingu ja tõepoolest sellise

⁵ Edward W. Said on Palestiina päritolu postkoloniaalsete uuringute rajaja. Saidi imperialismikäsitlusest lähtub ka Tully teoses „*Public Philosophy in a New Key*“.

lepinguga, mis ei kasuta ära nende elanike teadmatust oma maa loovutamise osas“ (*Ibid.*, 37). Teoses „Igavese rahu poole“ toob ta sisse ka „kosmopoliitilise õiguse“, mis on põhimõtteliselt õigus reisida – see piirdub vaid kaubanduslike sidemete sõlmimise ja teiste riikide külastamisega (Kant 2006, 82). Tsiviliseeritud riigid ei tegele aga ammu pelgalt külastamisega, see külastamine on omandanud „kohutavad proportsioonid“ ja muutunud vallutamiseks, sõnab ta sealsamas (*Ibid.*, 82). Ta lisab, et Ameerikasse ja Indiasse vägede sisse toomine viis põliselanike rõhumise ja sõdadeni, „suure hulga pahedeni, mis inimliigil raskusena lasuvad“ (*Ibid.*, 83).

Niisiis näeme lähemalt vaadates hoopis teistsugust Kanti. See Kant sobiks paremini isegi teisele poole Tully eraldusjoont: tema kosmopoliitne õigus on õigus teha teistele rahvastele ettepanekuid (Brooke 2012, 40). Selline lähenemine õigustele ei asu kuigi kaugel Tully demokraatlikust traditsioonist, kus võrdsed kodanikud esitavad teineteisele inimõigusi kui ettepanekuid, neid arutavad ja omale vabatahtlikult kohustuseks võtavad. Selle tõttu ei paista Kanti seadmine vägivaldse kolonialismi eesotsa sugugi õiglane. Küll aga võib rääkida leebemast ühtlustamise variandist, mida Kant esindab, nimelt kultuurilisest imperialismist. Selle vaatenurga pakub välja Edward W. Said. Kantiaanlik idee vabariikide föderatsioonist ei ole neutraalne, vaid levitab homogeenset euroopalikku identiteeti (Tully 2008b, 23). Nii toetab see kultuurilise tasalülitamise ideed, isegi kui see seda sunniviisiliselt kellelegi peale ei suru. Vahest tulekski Tully panusena siin võtta just kultuurilise ühtlustamise kriitikat, selmet jääda kinni vaidlusesse, millises ulatuses Kant omal ajal kolonialismi toetas. Mulle paistab, et Tully konstrueeritud kõrge valgustusajastu traditsioon on edukas justnimelt seda sorti mõtteviisi ja ideoloogia sedastamises. See mõtteviis on kolonialismi jäanuk, mis tegutseb tänapäeval kultuurilises ja keelelises sfääris. Saidi (1993, 9) järgi on see ajendatud arusaamast, et teatud rahvad ja territooriumid „vajavad ja nõuavad domineerimist“ ja on läbi põimunud keelega, mis kasutab mõisteid nagu „alamad rassid“, „teisejärgulised rahvad“, „sõltuvus“ ja „ekspansioon“. Tänapäevast globaliseerumist näeb Tully samuti imperialismi jätkuna uuel kujul, sest see mõjutab arenevaid riike lisaks sõjalisele ja poliitilisele kontrollile ka näiteks Maailma Kaubandusorganisatsiooni kaubanduslepete kaudu ning levitab neoliberaalseid struktuure Rahvusvahelise Valuutafondi ja Maailmapanga läbi (Tully 2008b, 215). Tully demokraatlik ja mitmekesine lähenemine pakub sellele lahendust tegutsemisviiside näol, mis oleksid aktiivselt mitte-imperialistlikud.

Seega võib öelda, et Tully ei võta arvesse Kanti vaadete muutumist ja rõhutab liigselt Kanti toetust kolonialismile. Kuid toetus imperialismile kui laiemale alusteooriale on Kanti puhul siiski olemas. See avastus ei tohiks nõrgendada Tully põhiväiteid kõrge valgustusajastu traditsiooni olemuse kohta. Küll aga võib see seada kahtluse alla tema siira soovi seista vastu mitmekesisuse ühtlustamisele, kui on selge, et ta ise just sellega eksib. Vahest ei käi „ühetaolisuse impeeriumi“ silt ainult Tully vastaste kohta, vaid sobiks kirjeldama ka ta enda teooriat?

2.2. Agonistlik vs. arutlev demokraatia

Ülaltoodud valgustusajastu traditsioonid pole aga ainus kord, kui Tully filosoofiliste liikumiste vahele piiri tõmbab. Uurimist vajab ka tema suhe deliberatiivse ehk arutleva demokraatiaga. Oma peateoses paigutab ta end agonistide hulka ja habermasliku arutleva demokraatia vastu, kuid mitmed Tully kodakondsuse tunnused annavad alust arvata, et tal on vastaspoolega rohkem ühist, kui ta tunnistab.

Demonstreerimaks Tully ebajärjekindlust selle agonistlikku printsiibi järgimisel, vaatlen tema seisukohta multikulturalismi teemal, sest seal ilmnevad ebakõlad eriti selgelt. Selles valdkonnas võib Tully paigutada autorite juurde nagu Charles Taylor, Iris Marion Young, Bikhu Parekh ja Will Kymlicka, kes pole nõus liberaalse vaatega kultuurilisele mitmekesisusele. Nende arvates ei saa riiklikud institutsioonid jääda kultuuriliste erinevuste suhtes erapooletuks või „pimedaks“, sest selline positsioon seab privilegeeritud positsioonile domineerivad keeled, kultuurid ja etnosed. Selle asemel soovivad autorid kohelda erinevaid gruppe erinevalt, et aidata järgi ajalooliselt diskrimineeritud kogukondi või tulla vastu nende eripärastele kultuurilistele nõudmistele. Tully positsioon sel teemal on omanäoline – ja võib öelda, et ka teistest radikaalsem –, sest ta läheneb sellele põlisrahvaste vaatepunktist (Wenman 2013, 140). Põlisrahvad erinevad teistest vähemustest, sest nad ei nõua lihtsalt tunnustust suurriigi sees, vaid nõuavad ka tagasivaatavalt oma kolonialismi-eelse autonoomia tunnustamist ning selle sama autonoomia jätkumist tänapäeval. Erinevalt rahvusvähemustest – nagu näiteks prantsuskeelne vähemus Kanadas –, toob põlisrahvaste perspektiiv sisse rohkem nüansse, mis on seotud hävitustööga Ameerika koloniseerimisel. Selle tõttu on Tully fookus autonoomial. Tema jaoks ei tohi tunnustamine olla ainult formaalne, vaid peab hõlmama nii

majandusliku ümberjaotamise dimensiooni kui ka sümboolset tunnustamise poliitikat (Wenman 2013, 145). Tihti vaadatakse neid kahe erineva nähtusena, kuid nende kokku köitmine võimaldab näha tunnustamist nii poliitilise kui ka majandusliku võimu saamisena. Agonism väljendub siin selles, et Tully jaoks pole tunnustamispoliitika teleoloogiline: see ei soovi saavutada eesmärki mingisuguse „lõpliku“ tunnustamise näol. Võitlus tunnustamise nimel on pidev protsess ning konfliktist vabanemiseks pole lootust. Küll aga jätab Tully endale õiguse valida, milline konflikt on mõistlik ja milline ebamõistlik: mõistliku poliitilise konflikti otsustab vastastikkuse (*reciprocity*) printsiip (Wenman 2013, 163). Ainuüksi see näitab, et Tully ei saa pidada järjekindlaks agonistiks, sest ta ei vaata konflikti fundamentaalsena (*Ibid.*). Kui vastastikkuse printsiip peaks eelnema igale erimeelsusele ja olema olemas igas arutelus, siis kas pole tegemist normatiivse ja püsiva printsiibiga? Ning kuidas sobib see kokku põhimõttega, et kõiki alusprintsippe võib alati vaidlustada? Siit koorub vastuolu, mis esineb ka mujal peale multikulturalismi arutelu.

Tully „*Public Philosophy in a New Key's*“ on märgata ebakõla teose esimese ja teise osa vahel. Kui esimene osa vastandub Habermasi arutleva demokraatia ideaalile ja kaitseb Foucault'd, siis teine osa põhineb osaliselt Habermasil, seda küll eksplitsiitselt tunnustamata (Mendieta 2014, 32). Esimene osa katsub näidata Foucault' vabaduse praktiseerimist ülimuslikuna, vastandades seda Habermasi normatiivsele õigluse-kesksele vaatele⁶. Teises osas aga ei saaks Tully oma mitmekesist kodakondsust üles ehitada ilma arutleva demokraatia vundamendita. Siiski saab Tully kaitseks välja tuua, et arutlev demokraatia ei pea tingimata olema protseduuriline, nagu Habermas seda ette näeb. Tully arutluse aspektid sarnanevad pigem Hannah Arendti arutleva demokraatia suunale, kus mängib olulist rolli avalik sfäär ning ühistegevus. Siiski ei loo Tully ise seda seost arutleva demokraatiaga, vaid soovib näha enda teooriat – ka selle Arendtist inspireeritud osa – agonistlikuna.

⁶ Omaette küsimus on ka see, kuivõrd Tully arusaam vabadusest tegelikult Habermasi omast erineb. Näiteks Eduardo Mendieta (2014, 39) arvab, et Tully ei taju Habermasi vabaduse agonistlikku külge. Habermasi kommunikatiivset vabadust saab võrrelda Tully kodanikuvabadusega, sest neis mõlemas on vabadus suhtluses, osalemises (*Ibid.*, 40). Mõlemad arendavad nn kolmandat sorti vabadust, mis ei sobi otseselt Berlini positiivse või negatiivse vabaduse alla – pole vabadus *millekski* või vabadus *millestki* –, vaid on vabadus osaluses, „vabadus koos kodanikega“ (*Ibid.*).

Selgub, et Tully filosoofias leidub nii agonistlikke kui arutleva demokraatia elemente. Kuhu ta sellest lähtuvalt paigutada? Konflikti ratsionaalselt hinnates paistab ta kalduvat arutleva demokraatia poole, samas lõpplahendust vältides agonistide poole. Tully liigitamisel on abi Arendtist, sest temagi teoorias on mõlema suuna elemente. Arendti teooria vastuolusid on püütud lepitada, nähes seda „agonistliku arutelu või arutleva agonismina“ (Ballacci 2019). Miks ei peaks see olema võimalik Tully puhul? Arendt leidis, et poliitikas osaledes on võimalik rahuldada nii individuaalseid kui ühiseid vajadusi, püüeldes arutluse käigus nii ühiste eesmärkide kui ka teistest eristumise poole (*Ibid.*, 19). Kuigi kriitikud nagu Mendieta ja Wenman püüavad Tullyt ühele või teisele poolele asetada, pakun välja, et ta ei sobitu ideaalselt kumbagi kategooriasse. Selle asemel saab Tullyt vaadata kui mõlema poole rikastajat – ühest küljest püüab ta radikaliseerida arutlevat demokraatiat, teisalt leida agonismile pidepunkti. Järgnevas sektsioonis uurin aga lähemalt, kas see pidepunkt – vastastikkuse printsiip – ka õigustatud on.

2.3. Põlisrahvaste praktikad

Nagu rekonstruktsioonis täheldatud, on põlisrahvaste traditsioonilised praktikad oluliseks osaks ökoloogilise kodakondsuse teooriast. Eeskujuks on nii põlisrahvaste omavahelised suhted ja suhted loodusega, kui ka nende suhted koloniaalrahvastega. Mõlemal puhul esitab Tully meile kuvandi suhtlusest, mis on rajatud põhimõtetele nagu vastastikune tunnustamine, austus ja vastutus, kultuuridevaheline dialoog ja jagamine (Tully 2008a, 225). Märkimisväärne on see, et Tully otsustab keskenduda Kanada koloniseerimisel just neile hetkedele, mil eurooplaste ja põlisrahvaste vahel toimus vastastikune lugupidav dialoog. Üldlevinud arusaam Põhja-Ameerika koloniseerimisest keskendub enamasti põlisrahvaste massilisele hävitamisele eurooplaste sissetoodud haiguste poolt, sunniviisilisele assimileerimisele, orjastamisele ja muudele vägivaldsetele tegudele. Tully küll ei ignoreeri aset leidnud genotsiidi ega koloniaalvõimude domineerimist, aga ta asetab fookuse mujale. Põlisrahvaste suhted eurooplastega olid mitmekülgsed ning vastastikkuse aspekt on ajaloos suuresti unustatud. Ilma põlisrahvaste külalislahkuseta poleks eurooplased suutnud ellu jääda – Tully ütleb isegi, et Kanada on rajatud „peaaegu uskumatule jagamisaktile“ (Tully 2008a, 244). Tõsi on see, et Kanada ajaloos mängivad põlisrahvastega läbirääkimistel saavutatud lepingud suurt rolli. Samas on naiivne eeldada, et need lepingud saavutati ideaalse kahepoolse

dialoogi kaudu. Neis lepetes esineb mõlemat: nii vastutulelikkust ja austust, kui ka domineerivaid elemente ja võimumänge (Honig & Stears 2014, 143).

Üks aspekt, mida Tully põlisrahvaste käsitluses piinlikult vähe kohtab, on orjandus. Tully jätab mugavalt välja tõsiasja, et tema poolt idealiseeritud vastastikkused kingid polnud tihti üldsegi elutud objektid – kingiti ka inimesi. Ta räägib kinkide andmisest ainult kui inspireerivast austusavaldusest, mis sümboliseerib seda, kuidas „elu toetab elu“ – iga eluvorm looduses aitab elus püsida endal ja samas pakub ka hüvesid ja teenuseid, mis aitavad ülal pidada teisi (Tully 2018, 5). Kui vaadata aga sümboolsest tähendusest kaugemale ja uurida, millised Kanada põlisrahvaste praktikad tegelikult ajalooliselt välja nägid, võime leida nii mõndagi, mida me tänapäeval eeskujuks võtta ei sooviks. Vaatan neid praktikaid lähemalt.

Koloniaalvõimude suhted Kanada põlisrahvastega olid kahepalgelised. Ühest küljest arendasid nad hõimudega ulatuslikke liitlassuhteid, kuid samal ajal rajasid nad ka orjandusliku süsteemi, mis müüs põliselanikke prantslastele orjadeks (Rushforth 2003, 777). Paradoksaalsel kombel ei olnud põliselanikud siin pelgalt ohvrid, vaid ka nemad osalesid orjakaubanduses – võib isegi öelda, et tänu neile sai see üldse võimalikuks, sest orjade vahetamine oli oluline osa liitlassuhetest (*Ibid.*, 779). Orjandus eksisteeris põlisrahvaste kultuurides juba pikalt enne koloniaalvõimude saabumist – orjaks võeti naaberhõimude esindajaid. Kuigi nende orjastaatus ei olnud pärilik ega eksploateeritud orje kogu elu (nagu tegid prantslased ja inglased), olid põlisrahvastele omased teistsugused julmad praktikad. Näiteks käisid orjade vangi võtmisega kaasas jõhkrad piinamisrituaalid – sõrmede ära lõikamine, vägistamine, teravate oksade peal hoidmine –, mille eesmärk oli kinnipüütuid alandada ja jätta nende kehale orjastaatust tähistavad märgid (*Ibid.*, 780-782). Iroonilisel kombel hakati suurenenud orjakaubanduse tõttu orje vähem piinama, sest prantslaste jaoks oli vigane ori väärt vähem kui terve (*Ibid.*, 808). Läbirääkimistel koloniaalrahvastega olid orjad tihti kaasas, näitamaks valmisolekut teisele poolele andameid anda (Rushforth 2003, 785). Kingiti ka esemeid ja käsitööd, kuid orjade kinkimine oli oluline osa läbirääkimiste kommetest (*Ibid.*). Selles valguses paistab vastastikkuse printsiip, mida Tully tänapäeva arutelukultuuris kultiveerida soovib, hoopis tumedamal taustal.

Kas see, et Tully vaatab mööda mõnest negatiivsest aspektist põlisrahvaste praktikate juures, teeb ebausaldusväärseks kogu ökoloogilise kodakondsuse? Positiivsetele aspektidele keskendumisel on oma väärtus – jutuga austusest ja jagamisest kutsub Tully kodanikke tegudele. Vahest on just vaja teooriat, mis inspireeriks end võimutuna tundvaid kodanikke? Ta viitab tihti Gandhi ütlusele „ole ise see muutus, mida soovid maailmas näha“. Kuivõrd on sellise teooria puhul oluline ajalooline paikapidavus? Arvan, et siiski on. Ainult positiivsete aspektide esitamine ei valmista kodanikke ette reaalsuseks, millega nad peavad vastamisi seisma, kui soovivad konflikte aruteludega lahendada. Tegelikus võitluses tunnustamise nimel võib tekkida vajadus agressiivsemaks poliitiliseks vastandumiseks, kui Tully mittevägivaldne ja austusel põhinev poliitika lubab (Honig & Stears 2014, 147). Nagu ka ajaloolised läbirääkimised näitavad, võib esmapilgul harmoonilisena paistev dialoog peita endas mitmesuguseid võimumänge. Ei saa unustada, et Tully ise on pärit Cambridge'i mõtteajaloo koolkonnast, mis peab ideede konteksti asetamist iseäranis oluliseks. Samuti on osa tema avalikust filosoofiast genealoogia loomine, et tuua välja praktikate väljakujunemise protsess. Esitades oma kodakondsuse väljakujunemises ainult positiivsed aspektid ning modernse kodakondsuse kujunemises ainult negatiivsed aspektid, moonutab ta konteksti, kust need ideed algelt võrsusid. See ilustatud pilt põhjustab liialt idealiseeritud nägemuse.

Lisaks vajavad põhjendamist ka põlisrahvastelt saadud aruteluprintsiibid ise. Miks peaks olema vastastikune austus saavutatud enne läbirääkimiste algust? Vastastikuse austuse puudumine on tihti põhjus, miks läbirääkimisi üldse vaja on, mitte selle eeltingimus (Honig & Stears 2014, 144). Vahest võtab Tully läbirääkimiste eelduseks asja, mis peaks tekkima hoopis läbirääkimiste tulemusena? Kahtlemata on vastastikuse austuse olemasolu juba enne läbirääkimiste alustamist kasulik, aga selle nõudmine tegelikes konfliktioludes võib paista liialt idealistlik. Paralleelid, mida Tully tõmbab looduses esineva sümbioosi ja läbirääkimistes esineva harmoonilisuse vahel, tunduvad soovmõtlemisena – eriti sel äärmuslikul kujul, kui Tully samastab aruteludest vastastikkuse printsiibi kadumist keskkonna hävimisega.⁷ Kui looduse ekspluateerimise tagajärjed on suhteliselt selged, siis inimestevaheliste arutelude reeglid või reeglite puudumised ei paista olevat sama drastiliste mõjudega. Need vastunäiteid vihjavad justkui sellele, et Kanada põlisrahvaste praktikad on liiga spetsiifilised ja kontekstist

⁷ Vt rekonstruktsiooni lk 15

sõltuvad, et neid ökoloogilise kodakondsuse loomisel aluseks võtta. Järgmises alapeatükis eritlengi seda, kuidas selline kodakondsus laiemas kontekstis hakkama saab.

2.4. Ökoloogiline kodakondsus praktikas

Ökoloogiline kodakondsus ei eksisteeri vaakumis, vaid peab asetuma mingil kujul ümbritsevasse maailma. Kuigi James Tully nimetab oma filosoofiat praktiliseks, ei anna ta sellest asetusest kuigi palju aimu. Toon välja mõned küsimused, mis ökoloogilise kodakondsuse teooria rakendamisel ilmnevad.

Esiteks ebakõla, mida näeme praeguste demokraatiate ja Tully kodanike arutelukultuuri vahel. Kuidas saavutada nii suures mahus kodanike osalemine ühiskondlikes aruteludes? Valimisosalus on langusteljel kõigis OECD riikides (Emden 2014, 133). Tänapäeva liberaaldemokraatiate kodanikuühiskonnas kipub prevaleerima kõrgemalt haritud majanduslik ja kultuuriline eliit (*Ibid.*). Levinud on arusaam, et poliitikas osalemine ei pruugi midagi saavutada, poliitilised institutsioonid on ebaefektiivsed ja poliitika on üldiselt keeruline ja „räpane“. Sellistes tingimustes hõlmaks osalusel põhinev kodakondsus isegi vähem inimesi, kui juriidiline kodakondsus, sest suur osa nn juriidilistest kodanikest ei osaleks poliitilises elus. Tõsi, Tully ei eeldagi, et tema kodakondsuse vormile päeva pealt üle läheksime. Kuid kuidas seda siis pikemas perspektiivis saavutada? Kõik kodanikud ei pruugigi tahta osaleda. Mida teha kui kodanikud soovivad jääda „alaealiseks“, nagu seda väljendas Kant oma kuulsas essees valgustusest? Üks võimalus oleks levitada loodusest ja kaaskodanikest lugupidamist ning arutelukultuuri formaalse hariduse kaudu. Kuid see justkui ei sobiks kokku Tully arusaamaga, et need on inimestele loomuomased praktikad, mis peaksid ise rohujuure tasandil tekkima. Mis siis, kui ei teki?

Lisaks kodanike enda meelsusele seisab ökoloogiline kodakondsus vastamisi palju suurema probleemiga: kus on ümbritsevad institutsioonid? Tully idealiseerib kõikmõeldavaid horisontaalseid kodanikevahelisi kohalikke praktikaid, aga jätab välja küsimuse vertikaalsetest suhetest. See, et ta umbusaldab legalismi ja institutsionalismi, ei päästa teda siiski nende küsimustega tegelemast. Isegi kui vaadata poliitikat kui mängu, mille reegleid saab muuta, peavad olema olemas need algsed reeglid, mida muuta. Vabalt ja autonoomselt tegutsemiseks on vaja kodanikel keskkonda, *kus* vabalt ja autonoomselt tegutseda – see

eeldab, et on olemas mingisugune kaitse välisjõudude eest, rahu ja turvalisus (Armitage 2011, 127). Enamasti tähendab see weberlikku riiki, mille käes on vägivallamonopol. See aga paistab olevat osa modernsest kodakondsusest, vastand Tully kodakondsusele. Kas oleks võimalik kujutleda kaht kodakondsuse tüüpi paralleelselt eksisteerimas?

See oleks üks võimalik vastus. Näeme, et Tully vaatleb oma mitmekesist kodakondsust kohati institutsionaalsete struktuuridega kooseksisteeriva eluviisina. Näiteks küsib ta, kuidas on mitmekesistel kodanikel võimalik mitte võtta „üht tuttavat riiklikku kodakondsuse viisi ainsa aktsepteeritava vormina, projitseerides selle hierarhilisi liigitusi teistele?“ (Tully 2008b, 268). Vastus peitub horisontaalsel tasandil, praktilise tegutsemise juures - just „teisiti tegutsemisega“ suudavad kodanikud endale omaseid praktikaid säilitada (*Ibid.*, 269). Niisiis võiks ökoloogiline kodakondsus eksisteerida koos institutsionaalse katuskodakondsusega, olla lihtsalt üks viis, kuidas kodanikud oma mitmekesiseid praktikaid säilitavad. Eduardo Mendieta (2014, 45) arvab, et Tully kodanike tänapäevase riigi sisse asetamine ainult täiendaks ja võimendaks Tully sõnumit. Tema sõnul saaks juriidilist põhiseadust isegi vaadata kui kodanike „kunstimeist“; rahva ühise tarkuse väljendust (*Ibid.*). Siiski säiliks sel juhul pinge juriidilise kodakondsusega, sest ökoloogiline kodakondsus on oma olemuselt sellega vastanduv. Kodanik tegutseb „teisiti tegutsedes“ ju paratamatult selle „teise“ vastu, mis ilmneb juba väljendis endas. Pole kindel, kas Tully ise kahe vastandliku traditsiooni kooseksisteerimist pooldaks või isegi võimalikuna näeks, sest iga ökoloogilise kodakondsuse aspekt on loodud vastanduma modernsele kodakondsusele.

Järgmisena võime küsida, mida see vastandus meile annab? Kui vastus globaalsetele rõhuvatele struktuuridele on pelgalt kohalikul tasandil teisiti tegutsemine, siis kas see ei jäta neid struktuure muutumatuks paika? Kui Tully pakub „koos tegutsemisena“ välja kodanike kooperatiivid, mis vastanduksid suur korporatsioonidele, siis ütleb ta, et on imekspandav, kuidas kooperatiivides tegutsemine loob „alternatiivseid maailmu“ ja kuidas kodanikud „ei korralda riigi või kapitalistliku tootmisviisi kukutamist ega ei vastandu valitsejatele ega ei pea läbirääkimisi ühe või teise regulatsiooni muutmiseks“ (Tully 2008b, 291-292). Nad „lihtsalt kehtestavad alternatiivseid kodanikesuhete maailmu“ (*Ibid.*). Kas alternatiivsete maailmade kehtestamisest ei jää väheks, kui need maailmad asuvad rõhuvate struktuuride all? Võibolla on need struktuurid just üks põhjustest, mille tõttu paljud kodanikud poliitikas ei osale. Tully

ju mainib tihti ise, et just kõrge valgustusajastu ideede poolt loodud struktuurid on need, mis takistavad kodanikel vabalt ja autonoomselt tegutsemist. See väide eeldaks justkui toimivat alternatiivset programmi. Nii mõnedki teised teoreetikud, kes on sarnaste ideedega välja tulnud, pakuvad ideid alternatiivsetest institutsioonidest. Näiteks Gottfried Herder, kes arvas samuti, et suured „riigimasinad“ on takistuseks inimeste õnne ja vooruste saavutamiseks, nägi eeskujuna keskaegsete linnade valitsemist, kus nii aadlikud kui lihtrahvas nautisid ühist vabadust kodakondsuse näol (Piirimäe 2017, 167, 186). Kuigi ka Tully on mõjutatud kodanikuhumanistlikust traditsioonist, mille algupäraseks keskkonnaks on linnriik, ei maini ta kuskil, et linnakeskne valitsemine oleks tema ideaal. Ilmselt on põhjus selles, et linnastumine ei sobi hästi kokku ökoloogilise dimensiooniga – linnad oma olemuselt kaugendavad meid looduskeskkonnast, aitavad üles ehitada seda barjääri inimkeskkonna ja looduskeskkonna vahel, mida põlisrahvaste kultuuris sellisel kujul pole. Tully ei anna meile konkreetset vastust, millisesse keskkonda on loodud tegutsema mitte-põlisrahvast kodanikud.

Vajadus institutsioonidega tegeleda ilmneb eriti tugevalt vaadates ökoloogilist dimensiooni. Kliimamuutuste põhjustajaks pole ainult kodanikud, vaid eriline vastutus lasub suurkorporatsioonidel. Kliimakriisi globaalselt kontrolli alla saamiseks on vaja tugevaid riiklikke kontrollmehhanisme, muidu jätkavad suurtootjad oma majanduslikest huvidest lähtuvalt saastamist. Pigem on siin küsimuseks see, kuidas rahvusvahelises poliitikas veelgi enam sundlust rakendada, et suured saastajad ei saaks end teise riiki ümber registreerides regulatsioone vältida. Kas Tully kodanikud suudaksid esindusdemokraatiat sellises suunas mõjutada? Võibolla pikas perspektiivis, kui uskuda rohujuure tasandi aktivismi suutlikkusse poliitikat muuta, eriti ühiskondliku meelsuse muutmise teel. Inimeste ja looduskeskkonna vahelise suhte muutmine võtab aga aastakümneid, tõenäoliselt vajab see ka põlvkondade vahetust. Meid siin ja praegu ohustavale kliimakriisile see ilmselt lahendust ei paku.

Kuigi Tullyl on rahvusvahelisel tasandil oleva kodakondsuse jaoks isegi eraldi termin – globaalne kodakondsus – pole sel kuigi palju spetsiifilist sisu. Ta viitab möödaminnes paarile ideele: ÜROsse võiks luua demokraatliku foorumi, kus oleks esindatud vähemusrahvad; kodanikud võiksid ühiselt vastu hakata ebaõiglastele rahvusvahelistele organisatsioonidele nagu Maailma Kaubandusorganisatsioon; rohkem kaalu võiks anda Maailma Sotsiaalfoorumile (*World Social Forum*), kus saavad kokku kodanikuühiskonna esindajad üle

maailma (Tully 2008b, 303-307). Ka laiemas kirjanduses leidub pakkumisi, mida võiks ette kujutada rahvusvahelisel tasandil Tully nägemusega kokku sobivat, kuigi ka nende ideede teostatavus on kaheldav. Võime ju spekuloida - kui modernsele kodakondsusele vastab suveräänne rahvusriik, siis milline institutsioon oleks ökoloogilise kodakondsuse väljenduseks? Adam Dunn ja David Owen (2014, 261) pakuvad välja Hannah Arendt'i „nõukogude“ süsteemi (*council system*) näitena mitte-suveräänsest institutsioonist⁸. See visandus nõukogude süsteemist on Arendti käsitlustest tihti välja jäetud või kritiseeritud, kuna seda pole peetud tõsiseltvõetavaks alternatiiviks parlamentaarsele demokraatialle (Totschnig 2014, 267). Margaret Canovan on öelnud, et „enamiku Arendti lugejate jaoks on tema vaated [nõukogude süsteemile] midagi piinlikku, veidralt ebarealistlik pühendumus“ (*Ibid.*). Tully kodakondsuse jaoks võib ideel aga jumet olla, sest see üsna vabalt visandatud süsteem võimaldaks kodanikel regulaarselt ühiskondlikes aruteludes osaleda ning sobiks oma paidlikkuse tõttu Tully teooriasse hästi. See jääbki ka edaspidi sekundaarse kirjanduse ülesandeks – asetada Tully kodakondsuse teooria tänapäeva konteksti ja pakkuda välja viise, kuidas võiksid praktiliselt välja näha need osad tema teooriast, mille kohta ta pole märkimisväärseid suuniseid andnud.

Kahjuks arvab Tully, et kuna tema kodakondsuse nägemus on oma olemuselt mitmekesine, siis ei saa ta sellele kuigi täpseid kontuure anda. Kuivõrd kasulik on filosoofia, mis ei suuda piisavalt konkreetset positsiooni esitada, et sellest oleks võimalik kasvõi mõningaid praktilisi tegevuskäike tuletada? Lõpuks võtab ta veidi liiga tõsiselt oma algset soovi kodanikele mitte midagi ette dikteerida. Samas, kui uskuda Tully sõnu, et tema eesmärk polegi rajada filosoofilisi aluseid, vaid kriitiliselt reflekteerida modernse kodakondsuse üle ja näidata, kuivõrd on võimalik teistmoodi mõelda, siis ei saagi teda laialivalguvuses süüdistada (Tully 2008a, 70). Ainult et selle reflektiivsusega ei lähe kokku tema teine eesmärk teha „praktilist“ avalikku filosoofiat. Kui Tully ise pidevalt oma praktilisust ei rõhutaks – see oli ju kogu tema „avaliku“ filosoofia mõte, tegeleda küsimustega, millele kodanikud tõeliselt vastust vajavad – , võiks teda pidada üsna heaks idealistlikuks teoreetikuks. Ökoloogiline kodakondsus loob pildi sellest, kuidas oleks võimalik loodusega koos eksisteerida, ilma seda ekspluateerimata. Tänapäeva keskkonnapoliitikas, mis takerdub tihti kompromisside ja pragmaatiliste

⁸ Vt rekonstruktsiooni lk 17

lahenduste rägastikku, on ainuüksi sellise pildi loomine omaette väärtus, isegi kui see pilt on utoopiline. Tully pakub meile alternatiivset teed, lubab meil ette kujutada teistmoodi tulevikku, ning seega paneb meid kriitiliselt hindama ka teid, mille kaudu oleme jõudnud hetkeolukorda.

3. Järeldused

Uurimistöö esimene peatükk näitas, et James Tully filosoofias saab rekonstrueerida ökoloogilise kodakondsuse teooria, mis koosneb avalikust filosoofiast, mitmekesisest kodakondsusest ja ökoloogilisest eetikast. Need kolm osa võivad paista kokkusobimatud, sest pärinevad erinevatel aegadel kirjutatud teostest. Tegelikult aga peitub Tully teoste suure mahu taga korduv motiiv, mis avab erinevate nimetuste all tahke samast teooriast. Selle teooria läbivaks jooneks on ühe mõtteajaloolise traditsiooni esitamine ühetaolise ja institutsionaalsena, ning teise vastandliku traditsiooni esitamine mitmekesise ja humanistlikuna. Pakun välja, et neid erinevate mõistete all esinevaid traditsioone võiks käsitleda ühtse dihhotoomia: ühel pool kõrge valgustusajastu ideed, mida on nimetatud varasemas kirjanduses juriidiliseks traditsiooniks, teisel pool Tully traditsioon, mida on kirjanduses nimetatud ka kodanikuhumanistlikuks.

Saanud selguse, et Tully mõistete segadikust tõuseb esile sisuliselt üks dihhotoomia, ilmnevad probleemid selle eristuse tõepärasuses. Selleks et luua muljetavaldavat konstruktsiooni, maalib Tully eraldusjooned veidi liiga hoogsalt - näiteks valib Kanti filosoofiast välja vaid tema teesi toetavad aspektid ning ei võta arvesse, et Kanti suhe kolonialismi muutus ajas. Vastusena teisele uurimisküsimusele – kas ökoloogilises kodakondsuses ilmnevaid pingekohti saab lepitada – leian, et need on lepitatavad mingil määral. Teatud aspektide lihtsustamine või ilustamine ei lükka otseselt ümber Tully põhiväiteid kahe vastanduva kodakondsuse traditsiooni kohta, sest see traditsioon on juba oma olemuselt abstrahheeritud kujutis mõtteloost. Küll aga seab see kahtluse alla teatud põhimõtted, millele ta algselt alla kirjutab ja mille vastu hiljem ise eksib – näiteks tugev vastuseis mitmekesisuse ühtlustamisele.

Lisaks tõuseb Tully teoorias esile agonismi ja arutleva demokraatia vastandus. Tully karakteriseerib ta oma teooriat agonistlikuna, vastandudes habermaslikule protseduurilisele arutlevale demokraatiale. Samas on mitmed tema teooria aspektid inspireeritud Hannah Arendti arutleva demokraatia traditsioonist. Pakun välja, et Tully tuleks vaadelda arutleva demokraatia ja agonismi ühenduskohas paiknevat autorina. Tema soov lähtuda teatud läbirääkimistele eelnevatest printsiipidest, nagu vastastikune tunnustamine, austus ja vastutus, lähendab teda arutlevale demokraatiale, samas ei taotle ta arutluses lõpplahendust, vaid vaatab

arutlust agonistliku, pidevalt kestva vastaspoolte suhtlusena. Tullyt võiks vaadata ühest küljest kui arutleva demokraatia radikaliseerijat ja teisalt kui agonismile pidepunkti leidjat.

Kolmandale uurimisküsimusele – kas ökoloogiline kodakondsus on veenvaks ja realistlikuks alternatiiviks modernse kodakondsuse traditsioonile – on vastus pigem negatiivne. Probleemiks osutub see, et Tully ei näe oma teooria idealistlikkust. Ta petab end sellega, et räägib läbivalt “praktikatest” - need praktikad on aga romantiseeritud kujul esitatud põlisrahvaste traditsioonid. Neile oma teooria rajades jõuab ta aruteluprintsiipideni, mis ei pruugi olla tegelikes konfliktisituatsioonides saavutatavad – ta võtab läbirääkimiste eeltingimuseks asja, mis tekib tihti alles läbirääkimiste tulemusena. Kuigi Tully ütleb, et tema avalik filosoofia on „praktiline, kriitiline ja ajalooline“ (Tully 2008a, 16), siis neist kolmest kinnitab päriselt kanda vaid kriitilisus. Ta esitab küll kodakondsuse traditsioonide ajaloolise kujunemise protsessi, kuid selle üldistav loomus ei kanna välja ajaloolise uurimuse nime, eriti arvestades tema tugevat mõtteajaloolist tausta. Neist kolmest kõige kaheldavam on praktilisus. Tegeledes vaid lokaalse tasandi kodanikevahelise suhtlusega, jätab ta kõrvale kodanikke ümbritseva riigi ja institutsioonid.

Kas selline arusaam kodakondsusest suudab vastu seista tulevastele keskkonnaga seotud väljakutsetele? Tully kodakondsuse ökoloogilisus väljendub kodanike kohalikes praktikates, mis erinevad globaalsest imperialistlikust mõtteviisist, mille järgi võib teiste riikide ja rahvaste ressursse eksploateerida. Tully kodanikud on Gaia kodanikud, kes tunnetavad looduse ja inimelu seotust ning seega käituvad vastastikkuse printsiibist lähtuvalt: ei võta looduselt rohkem kui see anda suudab. Loodusega sümbioosis elamine laieneb ka Tully kodanike arutluspraktikatesse, kus kodanikud peaksid lähtuma vastastikusest austusest, teineteist aitama ja ressursse jagama. Ökoloogiline kodakondsus jääb paraku pidama aga lokaalsele tasandile. See takistab Tullyl täielikult adresseerimast globaalseid keskkonnaprobleeme, eriti inimtekkelist kliimamuutust, sest see vajab lahendusi ka vertikaalsel, institutsioonilisel tasandil. Ökoloogilise kodakondsuse kolmas osa, ökoloogiline eetika, mainib küll üldiseid tegutsemisviise keskkonnakahjulikele praktikatele vastu astumiseks, kuid see ei paku midagi uut. Keskkonnaaktivistid juba laias laastus tegutsevad selle tegutsemisjuhise järgi, kus tuleb esmalt seada avalikult küsimuse alla keskkonnakahjulik praktika, esitada selleks teaduslikke tõendeid ning pakkuda toimivaid loodussõbralikumaid

alternatiive. Samuti on süvaökoloogid aastakümneid rääkinud eetika laiendamisest loomadele ja keskkonnale.

Kuigi Tully kodakondsuse kontseptsioonil jääb praktilisusest vajaka, võib selline humanistlik ja süvaökoloogiline ideestik olla inspireeriv poliitikutele ja kodanikuaktivistidele. Kui vaadata Tully eesmärgina mõtteviisi muutust holistlikuma maailmakäsitluse suunas, siis on tema raamatud omamoodi humanistliku manifestina kindlasti väärtuslikud. Nii kohalikul kui rahvusvahelisel tasandil peaksime hoidma meeles, et inimkonda ei saa ümbritsevast keskkonnast lahutada: kui hävitame keskkonna, hävitame ka iseennast. Siiski pole kindel, kas aruteludes just nende printsiipide järgimine viiks meid parema suhteni keskkonnaga. Nähes, kuidas Tully jätab põlisrahvaste praktikate puhul kõrvale mõned aspektid, näiteks orjanduse rolli vastastikkuse printsiibi kujunemisel, tekib küsimus, kuivõrd taoliste praktikate laiemate mõjude kohta tegelikult teame. Tully ökoloogilise kodakondsuse teooria rakendatavus vajaks edasist uurimist. Senimaani aga saab tema kuvand alternatiivsest eluviisist olla eeskujuks sel pikal eesoleval teekonnal, kus inimesed oma rolli looduskeskkonnas ümber mõtestavad.

Kokkuvõte

Uurimistöö eesmärgiks oli rekonstrueerida Kanada filosoofi James Tully teostes esinev ökoloogilise kodakondsuse teooria ning tuua välja selles esinevad vastuolud. Esimeses peatükis esitati ökoloogilise kodakondsuse teooria kolmeosalise struktuurina. Vundamendiks asetati Tully avalik filosoofia, mille järgi tulenevad ühiskondlikud muutused teisiti mõtlemisest ja käitumisest, mitte pole muutuse eelduseks ideaalne struktuur või institutsioon. Teiseks seati mitmekesine kodakondsus, mille järgi on kodakondsus läbiräägitud praktikate kogum, milles osaledes saab inimesest kodanik. See vastandub nn modernsele kodakondsusele, kus kodakondsust nähakse Euroameerika traditsioonist lähtuvalt universaalse juriidilise staatusena. Struktuur tipneb ökoloogilise eetikaga, mis koosneb süvaökoloogilisest vaatest looduskeskkonna ja inimkeskkonna seotusele ning Michel Foucault' praktiliste süsteemide analüüsist. Lisaks võtab Tully kõigi kolme kihi kujundamisel eeskujuna Kanada põlisrahvastele omastest praktikatest, mis tähtsustavad vastastikust austust ja jagamist.

Teises peatükis esitati ökoloogilise kodakondsuse teooriale kriitika neljas aspektis. Esmalt vaadati selle vastandi, modernse kodakondsuse taga lasuvat traditsiooni, mida Tully tituleerib ka „ühetaolisuse impeeriumiks“. Sealt järeldus, et Tully esitab liigselt lihtsustava kuvandi valgustusaegsetest filosoofidest, näiteks valib ta Immanuel Kanti filosoofiast välja ainult oma teesi toetavad aspektid. Teiseks uuriti vastuolu agonistliku ja arutleva demokraatia vahel ning leiti, et Tully pole pelgalt agonistlik autor, vaid asetub kahe traditsiooni ühenduskohta. Seda peamiselt põlisrahvastelt võetud vastastikkuse printsiibi ja Hannah Arendti arutleva demokraatia teooria mõjude tõttu. Kolmandaks analüüsiti, kuidas kajastab Tully põlisrahvaste praktikaid. Sealt ilmnes, et Tully esitab Kanada põlisrahvaste praktikatest romantiseeritud pildi, mis jätab kõrvale näiteks aspekti, et orjandus mängis põlisrahvaste ja koloniaalvõimude läbirääkimistel olulist rolli. Viimaks suunati pilk ökoloogilise kodakondsuse rakendatavusele ning järeldati, et fookus kohalikul tasandil takistab Tullyl loomast tänapäevastesse oludesse sobivat teooriat, mis tegeleks ka institutsionaalse poolega.

Järeldustes leiti, et James Tully ökoloogiline kodakondsus annab küll keskkonnaprobleemidele vastamiseks vajaliku hoiaku, kuid ei anna piisavalt praktilisi juhiseid, kuidas praeguse kliimakriisi valguses tegutseda. Kuigi seal esineb ebakõlasid, võib

Tully filosoofia tugevamaks küljeks pidada kriitikat nn juriidilisele traditsioonile. Pole aga kindel, kas sellele vastukaaluks esitatud teooria, ökoloogiline kodakondsus, suudab olla realistlikuks alternatiiviks. Käesolev töö tõi välja mõned Tully ökoloogilises kodakondsuses esinevad probleemkohad, kuid selle rakendatavuse ja konkretiseeritavuse uurimine jääb tulevaste teoreetikute pärusmaaks.

Kasutatud kirjandus

- Arendt, Hannah. 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Armitage, David. 2011. "Probing the Foundations of Tully's Public Philosophy." *Political Theory* 39(1): 124-130.
- Bell, Duncan. 2014. "To Act Otherwise: Agonistic Republicanism and Global Citizenship" In *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*, ed. David Owen. London: Bloomsbury, 181-205.
- Brooke, Christopher. 2012. "A Response to James Tully," In *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*, ed. Kate Tunstall. New York: Bloomsbury, 35–42.
- Cooper, Garrick *et al.* 2017. „Responses to James Tully’s “Deparochializing Political Theory and Beyond”. *Journal of World Philosophies* 2 (1): 156-173.
- Daldal, Asli. 2014. "Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis" *Review of History and Political Science* 2 (2): 149-167.
- Dunn, Adam, David Owen. 2014. In *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*, ed. David Owen. London: Bloomsbury, 3-100.
- Emden, Christian J. 2014. „Postnational Constellations? Political Citizenship and the Modern State“ In *Freedom and Democracy in an Imperial Context: Dialogues with James Tully*, eds. Robert Nichols & Jakeet Singh. Abingdon: Routledge. 121-143.
- Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power" In Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, eds. Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, Brighton: The Harvester Press, 184-226.
- Foucault, Michel. 1983. "Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. 6 lectures at University of California at Berkeley, CA" <https://foucault.info/parrhesia/> (külastatud 20 märts, 2021).
- Foucault, Michel. 2011. Teadmine, võim, subjekt: valik räägitust ja kirjutatust. Tallinn: Varrak.

- Honig, Bonnie, Marc Stears. 2014. "James Tully's Agonistic Realism." In *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*, ed. David Owen. London: Bloomsbury, 131-152.
- Honig, Bonnie. 2011. "[Un]Dazzled by the Ideal?": Tully's Politics and Humanism in Tragic Perspective" *Political Theory* 39(1): 138–144.
- Kant, Immanuel. 1990. "Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?" *Akadeemia* 4: 801–810.
- Kant, Immanuel. 2006. *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven & London: Yale University Press.
- Lederman, Shmuel. 2014. "Agonism and Deliberation in Arendt" *Constellations* 21(3): 327-377.
- Mendieta, Eduardo. 2014. "Freedom as Practice and Civic Genius: On James Tully's Public Philosophy." In *Freedom and Democracy in an Imperial Context: Dialogues with James Tully*, eds. Robert Nichols & Jakeet Singh. Abingdon: Routledge. 32-47.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- Nichols, Robert & Jakeet Singh, eds. 2014. *Freedom and Democracy in an Imperial Context: Dialogues with James Tully*, Abingdon: Routledge.
- Piirimäe, Eva. 2017. „State-Machines, Commerce and the Progress of Humanität in Europe: Herder's Response to Kant in Ideas for the Philosophy of History of Mankind," In *Commerce and Peace in the Enlightenment*, eds Béla Kapossy, Isaac Nakhimovsky & Richard Whatmore,. Cambridge: Cambridge University Press, 155-191.
- Piirimäe, Eva. 2020. "Human Rights and Their Realisation in the World: Herder's Debate with Kant." In *Helsinki Yearbook of Intellectual History 1: Passions, Politics and the Limits of Society*, ed. Heikki Haara, Mikko Immanen, Koen Stapelbroek. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 47-73.
- Pocock, J. G. A. 1983. „Cambridge paradigms and Scotch philosophers: A study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought," In *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. Istvan Hont & Michael Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press, 235-252.

- Rushforth, Brett. 2003. "A Little Flesh We Offer You: The Origins of Indian Slavery in New France," *William and Mary Quarterly* 60(4): 777-808.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Press.
- Totschnig, Wolfhart. 2014. "Arendt's argument for the council system: a defense", *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1(3): 266-282.
- Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. 2008a. *Public Philosophy in a New Key, Volume I: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. 2008b. *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James. 2012. „Rethinking human rights and Enlightenment: A view from the twenty-first century“ In *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*, ed. Kate Tunstall. New York: Bloomsbury, 3-34.
- Tully, James. 2014. "On Global Citizenship." In *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*, ed. David Owen. London: Bloomsbury, 3-100.
- Tully, James. 2016. „Global Fridays: On Ecological Citizenship“ *Political Science*, University of Victoria 18. märts. https://video.unbc.ca/media/Global+Fridays+-+March+18+2016+-+On+Ecological+Citizenship+-+Dr.+James+Tully%2C+Professor+Emeritus+-+Political+Science%2C+University+of+Victoria/0_ekx3m84b (külastatud 03. jaanuar 2021).
- Tully, James. 2018. "Reconciliation Here on Earth." In *Resurgence and Reconciliation: Indigenous–Settler Relations and Earth Teachings*, eds. James Tully, John Borrows & Michael Asch. Toronto: University of Toronto Press, 83-129.
- Wenman, Mark. 2013. "Agonistic struggles for independence: James Tully". In *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge: Cambridge University Press. 137-179.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Laura Maria Vilbiks, annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

“ÖKOLOOGILINE KODAKONDSUS JAMES TULLY AVALIKUS FILOSOOFIAS
(*ECOLOGICAL CITIZENSHIP IN THE PUBLIC PHILOSOPHY OF JAMES TULLY*)“
(17.05.2021)

mille juhendaja on Eva Piirimäe,

1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
3. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;
4. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 17.05.2021

Laura Maria Vilbiks